詩三百篇言字解

詩中言字凡百餘見。其作本義者，如「載笑載言」「人之多言，」「無信人之言，」之類，固可不論。此外如「言告師氏，言告言歸」「薄言采之，」「陟彼南山，言采其蕨，」之類，毛傳鄭箋皆云「言，我也。」宋儒集傳則皆略而不言。今按以言作我，他無所聞，惟爾雅釋詁文「卬，吾，台，予，朕，身，甫，余，言，我也。」唐人疏詩，惟云「言我釋詁文。」而郭景純注爾雅，亦祇稱「言我見詩。」以傳箋證爾雅，以爾雅證傳箋，其間是非得失，殊未易言。然爾雅非可據之書也。其書殆出於漢儒之手，如方言急就之流。蓋說經之家，纂集博士解詁，取便檢點，後人綴輯舊文，遞相增益，遂傅會古爾雅，謂出於周孔，成於子夏耳。今觀爾雅一書，其釋經者，居其泰半，其說或合於毛，或合於鄭，或合於何休孔安國。似爾雅實成於說經之家，而非說經之家引據爾雅也。鄙意以為爾雅既不足據，則研經者宜從經入手，以

經解經，參考互證，可得其大旨。此西儒歸納論理之法也。今尋釋詩三百篇中言字，可得三說，如左：

（一）言字是一種挈合詞，（疑譯）又名連字，（馬建忠所定名）其用與「而」字相似。按詩中言字，大抵皆位於二動詞之間，如「受言藏之，」受與藏皆動詞也。「陟彼南山，言采其蕨，」陟與采皆動字也。「還車言邁，」還與邁皆動字也。「焉得諼草，言樹之背，」得與樹皆動字也。「驅馬悠悠，言至於漕，」驅至皆動字也。「靜言思之，」靜安也，與思皆動字也。「願言思伯，」願，鄭箋，念也，則亦動字也。據以上諸例，則言字是一種挈合之詞，其用與而字相同，蓋皆用以過遞先後兩動字者也。例如論語「詠而歸，」莊子「怒而飛，」皆位二動字之間，與上引諸言字無異。今試以而字代言字，則「受而藏之，」「駕而出遊，」「陟彼南山而采其蕨，」「焉得諼草而樹之背，」皆文從字順，易如破竹矣。

若以言作我解，則何不用「言受藏之，」而必云「受言藏之」乎？何不云「言陟南山，」「言駕出遊，」而必以言字倒置於動詞之下乎？漢文通例，凡動詞皆位於主名之後，

如「王命南仲，」「胡然我念之，」王與我皆主名，皆位於動詞之前，是也。若以我字位於動字之下，則是受事之名，而非主名矣。如「父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，」此諸我字皆位於動字之後者也。若移而置之於動字之前，則其意大異，失其本義矣。今試再舉彤弓證之。『彤弓弨兮，受言藏之。我有嘉賓，中心貺之。』我有嘉賓之我，是主名，故在有字之前。若言字亦作我解，則亦當位於受字之前矣。且此二我字，同是主名，作詩者又何必用一言一我，故為區別哉？據此可知言與我，一為代名詞，一為挈合詞，本截然二物，不能强同也。

（二）言字又作乃字解。乃字與而字，似同而實異。乃字是一種狀字，（馬氏文通）用以狀動作之時。如「乃寢乃興，乃占我夢，」又如「乃生男子，」此等乃字，其用與然後二字同意。詩中如「言告師氏，言告言歸，」皆乃字也。猶言乃告師氏，乃告而歸耳。又如「昏姻之故，言就爾居，」「言旋言歸，復我邦族，」言字皆作乃字解。又如「薄言采之，」「薄言往愬，」「薄言還歸，」「薄言追之，」等句，尤為明顯。凡薄言之薄，皆作甫字解。

鄭箋，甫也，始也，是矣。今以乃代言字，則乃始采之，乃甫往愬，乃甫還歸，乃始追之，豈不甚明乎？又如秦風「言念君子，」謂詩人見兵車之盛，乃思念君子。若作我解，則下文又有「胡然我念之，」又作我矣。可見二字本不同義也。且以言作乃，層次井然。如作我，則興味索然矣。又如氓之詩，「言既遂矣，」謂乃既遂意矣，意本甚明。鄭氏强以言作我，乃以遂作久，强爲牽合，殊可笑也。

（三）言字有時亦作代名之『之』字。凡之字作代名時，皆爲受事。（馬氏文通）如「經之營之，庶民攻之，」是也。言字作之解，如易之師卦云，「田有禽，利執言，無咎。」利執言，利執之也。詩中殊不多見。如終風篇，「寤言不寐，願言則嚏。」鄭箋皆作我解，非也。上言字宜作而字解，下言字則作之字解，猶言寤而不寐，思之則嚏也。又如巷伯篇，「捷捷幡幡，謀欲譖言。」上文有「謀欲譖人」之句。以是推之，則此言字亦作之字解，用以代人字也。

以上三說，除第三說尚未能自信，其他二說，則自信爲不易之論也。抑吾又不能已於

言者，三百篇中，如式字，孔字，斯字，載字，其用法皆與尋常迥異。暇日當一探討，爲作新箋今詁。此爲以新文法讀吾國舊籍之起點。區區之私，以爲吾國文典之不講久矣，然吾國佳文，實無不循守一種無形之文法者。馬眉叔以畢生精力著文通，引據經史，極博而精，以證中國未嘗無文法。而馬氏早世，其書雖行世，而讀之者絕鮮。此千古絕作，遂無嗣音。其事滋可哀歎。然今日現存之語言，獨吾國人不講文典耳。以近日趨勢言之，似吾國文法之學，決不能免。他日欲求教育之普及，非有有統系之文法，則事倍功半，自可斷言。然此學非一人之力所能提倡，亦非一朝一夕之功所能收效。是在今日吾國青年之通曉歐西文法者，能以西方文法施諸吾國古籍，審思明辨，以成一成文之法，俾後之學子能以文法讀書，以文法作文，則神州之古學庶有昌大之一日。若不此之圖，而猶墨守舊法，斤斤於漢宋之異同，師說之眞僞，則吾生有涯，臣精且竭，但成破碎支離之腐儒，而上下四千年之文明將沉淪以盡矣。

（辛亥年稿）

爾汝篇

——藏暉室讀書筆記之一——

爾汝兩字，今人用之已無分別可言；惟古人用此兩字，果有分別乎，抑無分別乎？

余一夜已就寢矣，忽思及此兩字之區別；因背誦論語中用此兩字之句，細比較之，始知古人用此兩字，果有分別。明日，更以檀弓證之，尤信。

今先舉檀弓一則，以證吾言：

子夏喪其子而喪其明，曾子弔之；……曾子哭，子夏亦哭，曰：『天乎！予之無罪也！』曾子怒曰：『商！汝何無罪也？吾與汝事夫子於洙泗之間，汝退而老於西河之上，使西河之民疑汝于夫子，爾罪一也；喪爾親，使民未有聞焉，爾罪

二也；喪爾子，喪爾明，爾罪三也：——而曰汝無罪歟？」

此一節之內，凡五用汝，六用爾。其用爾之處，爾字之下皆爲名詞，即此一節之內，其區別之點已有三：

（一）爾爲偏次（英文之 Possessive Case），猶今言「你的」也，皆位於名詞之前。

（例）爾罪　爾親　爾子　爾明

（二）汝爲主次（英文之 Nominative Case），猶今言「你」也，位於句中動詞之前。

（例）吾與汝事夫子於洙泗之間。

汝退而老於西河之上。

而曰汝無罪歟？　汝何無罪也？

（三）汝爲賓次（英文之 Objective Case），今亦言「你，」位於動詞之後爲

其止詞。

(例)使西河之民疑汝于夫子。

若此兩字果無分別，則何以一節之中，忽用爾，忽用汝，如此乎？

此一節已足證古人用汝爾兩字，非無分別。 然此一節尚有未盡者，今更總括余研究所得之結果，擬為通則若干條如下：

第一，汝為單數對稱代詞。

(例)汝弗能救歟？(論語)(主次)

汝與回也孰愈？(論語)(主次)

居，吾語汝！(論語)(賓次)

汝何無罪也？(檀弓)(主次)

以上諸例，汝字皆指一人而言，故曰單數，今言『你』是也，用於主次賓次皆然

第二，爾為衆數對稱代詞。

(例)子路，曾皙，冉有，公西華侍坐子曰：『以吾一日長乎爾，毋吾以也！居則曰，不吾知也。如或知爾，則何以哉？』（論語）（賓次）

孔子先反，門人後至。孔子問焉曰：『爾來何遲也？』（檀弓）（主次）

以上所舉兩例，爾字所代，不止一人，而為衆數之人，猶今人言『你們』也，用於主次賓次。

第三，爾為偏次，位於名詞之前，以示其所屬。猶今人言『你的』與『你們的』也。

(例)喪爾子，喪爾明。（檀弓）

反哭於爾次。（檀弓）

毋，以與爾鄰里鄉黨乎？（論語）

右為單數之爾（你的。）

(又)顏淵，季路侍子曰：『盍各言爾志？』（論語）

右爲衆數之爾（你們的）。

第四，爾爲偏次位於代詞『所』字之前。

(例)非爾所及也。（論語）

舉爾所知。 爾所不知，人其舍諸？（論語）

以上所舉例，爾字在所字之前。 此種用法，於文法上最可玩味。 蓋所字爲『關係代詞』(英文之 Relative Pronoun)。 凡有所字之讀皆爲『名詞之讀，』其用與名詞同等，故其前之代詞，當用偏次也。 此亦古人謹嚴之一證。

第五，爾汝兩字，同爲上稱下及同輩至親相稱之詞。 然其間亦不無分別。 用汝之時所稱必爲一人，而稱一人不必即用汝，有時亦用爾。 稱一人而用爾，蓋有二意：一以略示敬意，一以略示疏遠之悖。——皆不如汝之親切也。

(例)陽貨謂孔子曰：『來！ 予與爾言！』（論語）

賜也，爾愛其羊，我愛其禮。（論語）

求，爾何如？赤，爾何如？點，爾何如？（論語）

是以不與爾言。（檀弓）

凡以衆數之對稱代名用作單數之稱，其始皆以示禮貌，或以示疏遠。此在歐文，蓋莫不皆然。其後乃並廢單數之代名而不用，其衆數之代名遂並用於單衆兩數。如英文之Thou當吾國古代之汝，其You則當吾國古代之爾。今英文中已絕少用Thou者矣。獨文法文今尙存此區別。其在吾國則論語檀弓兩書作時，爾汝兩字之區別，尙嚴謹如上所云；（兩書之作，皆在孔子死後。）至戰國時，則爾汝同爲親狎之稱，或輕賤之稱。孟子全書中不用汝字，亦少用爾字。孟子對於弟子亦皆稱『子，』不復如孔子之稱爾汝矣。（論語中弟子稱孔子爲子。）孟子曰：『人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也。』此可見其時人之以爾汝爲相輕賤之稱，而皆避而不用矣。此亦可以考見時代風尙之變遷也。

以上所述諸通則，若以否定語表示之，則更爲明顯。其式如下：

第一，凡用『汝』之時，其字所指，定是一人，決非衆數。

第二，稱一人雖可用『爾』，而一人以上，決不用『汝。』

第三，凡『爾』作『你的』或『你們的』解時，決不可用『汝』代之。僞書大禹謨曰：『天之曆數在汝躬。』論語堯曰篇引此語，乃作『在爾躬。』此可見僞書之不可靠，又可見此則之嚴也。

吾我篇

——藏暉室讀書筆記之二——

吾既論古人用爾汝二字之區別，每思繼論吾我二字之用法。後以事多，匆匆未果。一夜，讀章太炎先生檢論中之『正名雜義』見其引莊子『今者吾喪我』一語，而謂之爲同訓互舉，心竊疑之；因檢論語中用吾我兩字之句凡百十餘條，旁及他書得數百條，參伍比較，乃知古人用此兩字分別甚嚴。而太炎先生所謂同訓互舉者，非也。吾國文字最不忌疊用一字，有時反以疊字爲工；故同訓互舉之例極少。『吾喪我』之非同訓互舉，可以下舉諸例比較得之。

(例)今者吾喪我。（莊子）

太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。（論語）

夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？（論語）

善爲我辭焉！如有復我者，則吾必在汶上矣。（論語）

伐我，吾求救於蔡而伐之。（左傳莊十年）

觀此諸例，可知吾我二字之有文法的區別，而非同訓互舉之例也。

馬建忠曰：

『吾字，案古籍中，用於主次偏次者其常；至外動後之賓次，惟弗辭（否定辭）之句，則間用焉，以其先乎動字也。若介字後賓次，用者僅矣。

（例）吾甚慙於孟子！（主次）

何以利吾國？（偏次）

楚弱於晉，晉不吾疾也。（弗辭外動之賓次）　夫子嘗與吾言于楚。（左傳成十六年）（介字後之賓次。　同一句法，孟子則用我字。）

「昔者，夫子嘗與我言於宋。」）」

又曰：

「我予二字，凡次皆用焉，

（例）我對曰：無違！ 予既烹而食之矣（主次）

於我心有戚戚焉！ 於予心猶以爲遠。（偏次）

願夫子明以教我！ 爾何曾比予於是？（外動後之賓次）

尹公之他學射於我。 天生德於予。（介字之賓次）」

嚴暉曰：馬氏之言近是矣，而考之未精也。 馬氏取材於論語，孟子，左傳，而不知孔子孟子相去二百餘歲之間，此兩字之用法已有寬嚴之別，已經幾許變化矣。 今以予所研究古人用此二字之法之結果，作爲通則曰：

第一，吾字用於主次。

（例）吾從周。 吾語汝！（單數）

吾二人者，皆不欲也。（衆數）

第二，吾字用於偏次，猶今言『我的』或『我們的』也，位於名詞之前，以示其所屬。單數爲常，複數爲變。

（例）吾日三省吾身。（上吾主次，下吾偏次。）

吾道一以貫之。　昔者吾友。

以上爲單數（我的，）其常也。

猶吾大夫崔子也。

以上爲衆數（我們的，）非常例也。（參看下文第七條）

第三，吾字用於偏次，位於代詞『所』字之前。（參看上篇論所字一節）

（例）如不可求，從吾所好。（論語）

異乎吾所聞。（論語）

（附考）按馬氏『文通』以所字之前之名詞或代名詞爲主次。　此由所字

爲其後動詞之止詞，故謂其前之名與代名詞爲主次耳。 予前此亦從此說，今始知其誤也。 蓋所字爲『關係代詞，』凡所字之皆爲『名詞之讀，』其用與名詞同，故其前代名本當爲主次者皆成偏次， 前篇所論爾字及本篇所論吾字，皆其明例。 若以『人稱代名』（英文所謂第三身是也）證之，則更明顯矣。 凡所字之前之『人稱代名』不用主次之『彼，』亦不用賓次之『之，』而用偏次之『其。』 例如：『視其所以，』『日知其所無。』 其者，今之『他的』也。 此可見所字之前之吾爾兩字，亦必爲偏次也。

第四，吾字不可用於賓次。 其用於賓次者，非由錯寫，必係後人之變法，而非古文之用法矣。

（例外）居則曰：不吾知也。 毋吾以也！ 雖不吾以。（論語）

此三吾字疑皆當作我，蓋傳寫之誤也。 詩經有『不我以，』『不我與，』『不我以歸，』『不我活兮，』『不我信兮』諸句；論語憲問

篇亦有『莫我知也夫』之語。——此可見雖在弗辭之賓次，古人亦不用『吾』而當用『我』也。（參觀上文所引馬氏語）馬氏所引左傳『昔者夫子嘗與吾言於楚』一例，可依孟子『昔者夫子嘗與我言於宋』之例正之。

第五，我字用於賓次，為外動之止詞。

（例）夫召我者，而豈徒哉？　如有用我者，吾其為東周乎？

如有復我者，則吾必在汶上矣。

以上為單數之我。

伐我，吾求救於蔡而伐之。（左傳莊十年）

夫何使我（指百姓）至於此極也？（孟子）

以上為衆數之我。（我們）

第六，我字用於賓次，為介詞司詞。

(例)孟孫問孝於我。(論語)

　善為我辭焉。(論語)

第七，我字用於偏次之時，其所指者，複數為常，單數為變。

(例一)複數偏次之我。(我們的。)

　我師敗績。　葬我君莊公。(左傳)

(例二)單數偏次之我。(我的。)

　反而求之，不得吾心。　夫子言之，於我心有戚戚焉！(孟子)

單數偏次本當用吾。　此處一節之中，上用『吾心，』下用『我心。』

若下我字不誤，則必係故用我字以示注重此字之意。

第八，我字有時亦用於主次，以示故為區別或故為鄭重之辭。

(例)人皆有兄弟，我獨無！

　爾愛其羊，我愛其禮。

我則異於是。我則不暇。

以上諸例，皆以我字自別於他人。以其着意言之，故用高音之我以代平音之吾。

此外論語中有兩處用我字，不可以此例解之，疑係涉上下文而誤者也。

（例一）孟孫問孝於我，我（似當作吾）對曰：無違！

（例二）吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。我（疑當作吾）叩其兩端而竭焉。

以上所說通則八條，當作論語時，其區別猶甚嚴，其後漸可通融。至孟子莊子之時，此諸例已失其不可侵犯之効能。然有一條，終未破壞，則吾字不當用於賓次是也。故莊子猶有『吾喪我』之言。秦漢以下，則並此區別而亦亡之矣。無成文文法之害，可勝歎哉！

諸子不出於王官論

今之治諸子學者，自章太炎先生以下，皆主九流出於王官之說。 此說關於諸子學說之根據，不可以不辨也。 此說始見漢書藝文志，蓋本於劉歆七略，其說曰：

儒家者流，蓋出於司徒之官。……

道家者流，蓋出於史官。……

陰陽家者流，蓋出於羲和之官。……

法家者流，蓋出於理官。……

名家者流，蓋出於禮官。……

墨家者流，蓋出於淸廟之守。……

縱橫家者流，蓋出於行人之官。……

雜家者流，蓋出於議官。……

農家者流，蓋出於農稷之官。……

小說家者流，蓋出於稗官。……（本十家。原文有「其可觀者九家而已」之語。故但言九流。）

此所說諸家所自出，皆屬漢儒附會揣測之辭，其言全無憑據，而後之學者乃奉為師法，以為九流果皆出於王官。甚矣，先人之言之足以蔽人聰明也！　夫言諸家之學說，間有近於王官之所守，如陰陽家之近於古候之官，此猶可說也。　即謂古者學在官府，非吏無所得師，亦猶可說也。　至謂王官為諸子所自出，甚至以墨家為出於清廟之守，以法家為出於理官，則不獨言之無所依據，亦大悖於學術思想興衰之迹矣。　今試論此說之謬。　分四端言之。

第一，劉歆以前之論周末諸子學派者，皆無此說也。

（甲）莊子天下篇

（乙）荀子非十二子篇

（丙）司馬談論六家要指

（丁）淮南子要略

古之論諸子學說者，莫備於此四書。而此四書皆無出於王官之說。淮南要略（自「文王之時，紂爲天下」以下。）專論諸家學說所自出，以爲諸子之學皆起於救世之弊，應時而興。故有殷周之爭，而太公之陰謀生；有周公之遺風，而儒者之學興；有儒學之敝，禮文之煩擾，而後墨者之敎起；有齊國之地勢，桓公之霸業，而後管子之書作；有戰國之兵禍，而後縱橫修短之術出；有韓國之法令「新故相反，前後相繆，」而後申子刑名之書生；有秦孝公之圖治，而後商鞅之法興焉。此所論列，雖間有考之未精，然其大旨以爲學術之興皆本於世變之所急，其說最近理。卽此一說，已足推破九流出於王官之陋說矣。

第二，九流無出於王官之理也。周官司徒掌邦敎，儒家以六經設敎。而論者遂謂儒家爲出於司徒之官。不知儒家之六籍，多非司徒之官之所能夢見。此所施敎，固非彼所謂敎也。此其說已不能成立。其最謬者，莫如以墨家爲出於清廟之守。夫以「墨」名

家，其爲創說，更何待言？墨者之學，儀態萬方，豈清廟小官所能產生？七略之言曰：

茅屋采椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以上賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。

此其所言，無一語不謬。墨家貴儉，與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？何不謂墨家爲出於洪荒之世乎？養三老五更，尤不足以盡兼愛。墨家兼愛，本之其所謂「天志。」其意欲兼而愛人，兼而利人，與陋儒之養老異矣。選士大射，豈屬清廟之守？其說已外離本。至謂「宗祀嚴父，是以右鬼，以孝視天下，是以上同，」則更荒謬矣。墨家愛無差等，何得宗祀嚴父？其上同之說，謂一同天下之義，與儒家之以孝治天下，全無關係也。墨家非命之說要在使人知禍福由於自召，豐歉有待耕耘，正攻儒家「死生有命富貴在天」之說。若「順四時而行，」適成有命之說，更何「非命」之可言！

凡此諸端，皆足徵墨家之不出於王官。舉此一家，可例其他。如云縱橫之術出於行人之官。不知行人自是行人，縱橫自是縱橫。一是官守，一爲政術，二者豈相爲淵源耶？

周禮實有掌皮之官矣。豈可謂今日鞣革之術為出於此耶？

第三，藝文志所分九流，乃漢儒陋說，未得諸家派別之實也。古無九流之目。藝文志強為之分別，其說多支離無據。如晏子豈可在儒家？管子豈可在道家？管子既在道家，韓非又安可屬法家？至於伊尹太公孔甲盤盂，種種偽書，皆一律收錄。其為昏謬，更不待言。其最謬者，莫如論名家。古無名家之名也。凡一家之學，無不有其為學之方術。此方術即是其「邏輯」。是以老子有無名之說，孔子有正名之論，墨子有三表之法，「別墨」有墨辯之書，（即今「墨子」書中之「經」上下，「經說」上下，「大取」「小取」諸篇。）荀子有正名之篇，公孫龍有名實之論，尹文子有刑名之論，莊周有齊物之篇：皆其「名學」也。古無有無「名學」之家，故「名家」不成為一家之言。惠施，公孫龍，皆墨者也。觀列子仲尼篇所稱公孫龍之說七事，莊子天下篇所稱二十一事，及今所傳「公孫龍子」書中堅白，通變，名實諸篇，無一不嘗見於墨辯，（晉人如張湛魯勝之徒頗知此理。至於惠施主氾愛萬物，公孫龍主偃兵，尤易見。）皆其證也。其後學術散失，漢儒固陋，但知掇拾諸家之倫理政治學說，而不明諸家

爲學之方術，於是凡「苛察繳繞」（司馬談語）之言，概謂之「名家。」名家之目立，而先秦學術之方法淪亡矣。劉歆班固承其謬說，列名家爲九流之一，而不知其非也。先秦顯學，本只有儒墨道三家。後世所稱法家如韓非「管子，」（管仲本無書。今所傳管子，乃僞書耳。）皆自屬道家。任法，任術，任勢，以爲治，皆「道」也。其他如呂覽之類，皆雜糅不成一家之言。知漢人所立「九流」之名之無徵，則其九流出於王官之說不攻而自破矣。

第四，章太炎先生之說，亦不能成立。近人說諸子出於王官者，惟太炎先生爲最詳，（其說見「諸子學略說」。此篇今不列於「章氏叢書」。）然其言亦頗破碎不完。如引藝文志之說，而以爲「此諸子出於王官之證。」此如惠施所云以彈說彈，（見說苑。）不成論證也。其稱老聃爲柱下史，爲徵藏史，以爲道家固出於史官；然則孔丘嘗爲乘田矣，嘗爲委吏矣，豈可遂謂孔氏之學固出於此耶？又云，「墨家先有史佚，爲成王師。其後墨翟亦受學於史角。」史佚之書，今無所考，其名但見藝文志。其書之在墨家，亦猶晏子之在儒家與伊尹太公之在道家耳。若以墨翟之學於史角，爲諸子出於王官之證，則孔子所師事者尤衆矣。

況史佚史角既非清廟之官，則藝文志墨家出於清廟之說亦不能成立。又云，「其他雖無徵驗而大抵出於王官。」然則太炎先生亦知其為無徵驗矣。

太炎先生又曰，「古之學者多出王官。世卿用事之時，百姓當家則務農商畜牧，無所謂學問也。其欲學者，不得不給事官府，為之胥徒，或乃供灑掃為僕役焉。故曲禮云，宦學事師。學字本或作御。所謂宦者，謂為其宦寺也。（適按此說似未必然。鄭注云，宦，仕也。正義引『左傳』宣二年服虔注云，宦，學也。謂學仕官之事。其說似近是。）所謂御者，謂為其僕御也。（適按原作學，本可通。正義謂學習六藝是也。卽作御，亦是六藝之一。古者車戰之世，射御並重。孔子亦有吾執御矣之言。未必是僕役之賤職也。）……說文云，仕，學也。仕何以得訓為學？所謂宦於大夫，猶今之學習行走耳。是故非仕無學，非學無仕。」（諸子學略說。）又曰，「不仕則無所受書。」（訂孔上。）適按此言古代書冊司於官府，故教育之權柄於王官；非仕無所受書，非吏無所得師。此或實有其事，亦未可知。然此另是一問題。古者學在王官，是一事。諸子之學是否出於王官，又是一事。吾意以為卽令此說而信，亦不足證諸子出於王

官。　蓋古代之王官，定無學術可言。　周禮僞書本不足據。（無論如何，周禮決非周公時之制度。）　即以周禮所言「十有二教」及「鄉三物」觀之，皆不足以言學術。　徒以古代為學皆以求仕，故智能之士或多萃於官府。　此如歐洲中世教會柄世政，才秀之士多為祭司神甫，而書籍亦多聚於寺院。　以故，其時求學者皆以祭司為師。　故謂教會為握歐洲中古教育之柄可也。　然豈可遂謂近世之學術皆出於教會耶？　吾意我國古代，或亦如此。　當周室盛時，教育之權或盡操於王官。　然其所謂教，必不外乎祀典卜筮之文，禮樂射御之末。其所謂「師儒」，亦如近世「訓導」「教授」之類耳。　其視諸子之學術，正如天地之懸絕。　諸子之學，不但決不能出於王官，果使能與王官並世，亦定不為所容，而必為所焚燒坑殺耳。　此如歐洲教會嘗操中古教育之權，及文藝復興之後，私家學術隆起，而教會以其不利於己，乃出其全力以抑阻之。　哲人如卜魯諾（Bruno）乃遭焚殺之慘。　其時科學哲學之書多遭焚燬。　笛卡兒至自毀其已著未刊之「天地論」。　使教會當時竟得行其志，則歐洲今世之學術文化何有興起之望耶？　是故教會之失敗，歐洲學術之大幸也；王官之廢

絕，保氏之失守，先秦學術之大幸也。而世之學者乃更拘守劉歆之謬說，謂諸子之學皆出於王官，亦大昧於學術隆替之迹已。

太炎先生國故論衡之論諸子學，其精闢遠過其「諸子學略說」矣，然終不廢九流出於王官之說。（其說又散見他書，如「學隱用夏攷說」，「訂孔上」諸書。）其言曰，「是故九流皆出王官。及其發舒，王官所不能與。官人守要，而九流究宣其義，是以滋長。」（原學）此亦無徵驗之言。其言「官人守要而九流究宣其義，」大足貽誤後學。夫義之未宣，更何要之能守？學術之興，由簡而繁，由易而賾，其簡其易，皆屬草創不完之際，非謂其要義已盡具於是也。吾意以為諸子自老聃孔丘至於韓非，皆憂世之亂而思有以拯濟之，故其學皆應時而生，與王官無涉。諸家既羣起，乃交相為影響，雖明相攻擊，而冥冥之中已受所攻擊者之熏化。是故孔子攻「報怨以德」之言，而其言無為之治則老聃之影響也。墨子非儒，而其言曰，「義者，正也。必從上之正下，無從下之正上。」則同於「政者正也」之說矣。又言必稱堯舜古聖王，則亦儒家之流毒也。孟子非墨家功利之說，而其言政無一非功利

之事。又非兼愛，而遽稱禹稷之行，與不忍人之政，則亦莊生所謂「名實未虧而喜怒為用」者耳。荀子非墨，而其論正名實大受墨者之影響。諸如此類，不可悉數。其間交互影響之迹，宛然可尋，而皆與王官無涉也。故諸子之學皆春秋戰國之時勢世變所產生。其一家之興，無非應時而起。及時變事異，則向之應世之學翻成無用之文，於是後起之哲人乃興新說而起。新者已興而舊者未踣，其是非攻難之力往往亦能使舊者更新。儒家之有孟荀，墨家之有「別墨」，（別墨之名，始見莊子天下篇。）其造詣遠過孔墨之舊矣。有時一家之言，蔽於一曲，坐使妙理晦塞，而其間接之影響乃更成新學之新基。如莊周之言天地萬物進化之理，本為絕世妙論，惜其「蔽於天而不知人」，（荀卿之語）遂論為任天安命達觀之說。（此說在莊子書中最深。莊子書中如「大宗師」諸篇，皆極有弊。）然荀卿韓非受其進化論，而救之以人治勝天之說，遂變出世主義而為救時主義，變乘化待盡之說而為戡天之論，變「法先王」之儒家而為「法後王」之儒家法家。學術之發生與替，其道固非一端也。明於先秦諸子興廢沿革之迹，乃可以尋知諸家學說意旨所在。知其命意所指，然後

可與論其得失之理也。若謂九流皆出於王官，則成周小吏之聖知，定遠過於孔丘墨翟，此與謂素王作春秋，漢朝立法者，其信古之陋何以異耶？

民國六年四月草於赫貞江上寓樓

墨子小取篇新詁

序例

(1)這是我的墨辯新詁的最後一篇。全書共分四篇，第一篇釋經上經說上，第二篇釋經下經說下，第三篇釋大取篇，第四篇就是這一篇。這一篇先寫定了，現在先發表出來，請當代治墨學的學者大家指正。

(2)本書原稿是兩年前在美國做的。今年大加删改，但因為時間不夠，故不能把全篇都改成白話。

(3)全篇共分九節，現在逐節分寫。本文逐字隔開，注解用五號字，注之注用六號字。

（4）每節的訓詁解釋，皆是先舉前人的話，次評其是非得失，然後加上我自己的解說。

中華民國八年三月，著者。

小取篇

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑：焉摹略萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類與；有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。

此第一節，總論辯。

此一節當作一長句讀。孫詒讓以焉字屬下讀，是也。焉作乃字解，說詳王念孫讀書雜志七之一，頁一，及餘編上，頁十三。

辯卽今人所謂推論，乃是分別是非眞僞之方法。經上云『辯，爭彼也。辯勝，當也。』經說上云，『辯，或謂之牛，或謂非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當。不當若犬。』經說下云，『辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。』（參看我的「墨家哲學」，頁四十七，或「中國哲學史大綱」上卷第八篇第三章。）

此節先言辯之用有六：明是非，審治亂，明同異，察名實，處利害，決嫌疑，是也。欲應此六用，乃『摹略萬物之然，論求羣言之比。』

說文，『摹，規也。』漢書揚雄傳音義引字林，『摹，廣求也。』又太玄玄圖篇注，『摹者，索而得之。』又太玄法篇注，『摹，索取也。』廣雅釋詁『略，求也。』又方言二，『略，求也。』說室曰，撈於道曰略。』據以上諸書，是摹略有探討搜求之義。王念孫以為『無慮』之轉，非也。

俞樾曰，『然字無義，疑當作狀。狀誤為肰，因誤為然。』俞說非也，然字不誤。經下云，『物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。』說曰，『物或傷之，然也。

見之，智也。告之，使智也。』 此然字之義。 然，即如此。

『摹略萬物之然，論求羣言之比，』二分句是推論之大法。 謂攫討萬物之現象，而以言辭表示之，以使比較參觀而求知其間交互之關係。 例如『牛有角，馬無角，』皆所謂羣言之比也。

『以名舉實，以辭抒意，以說出故，』三分句論推論之手續。

經說上云，『所以謂，名也；所謂，實也。』 一切事物皆是實，實之稱謂為名。 公孫龍子，『夫名，實謂也，』是也。 經上云，『舉，擬實也。』 孫云，『說文，擬，度也。 謂量度其實而言之。』 經說說舉字云，『舉，告以文名舉彼實也。』 文名即是文字；古曰名，今曰字。 名之為用，所以擬度一物之物德，被以文字使可舉以相告。 若無名則必須指此物而後知為此，指彼物而後知為彼，不惟不勝其煩，其用亦易窮矣。

辭即今人所謂『判斷』(Judgement)。 辭从𤔔辛，有決獄理辜之義，正合判斷本義。 判斷之表示為『命辭』(Proposition)，或稱『命題，』或稱『詞。』 作『詞』者甚不當，

段玉裁曰，『積詞而成辭，』是也。 凡名皆詞也。 英文謂之 Terms。 合異實之名以表一意，乃謂之辭，故曰『以辭抒意。』 荀子正名篇曰，『辭也者，兼異實之名以論一意也。』

說即今人所謂『前提』(Premise)。 經上云，『說，所以明也。』 故即經上『故所得而後成也』之故，今人謂之『原因，』謂之『理由。』 如經下云，『狂舉不可以知異，說在有不可，』其說即所用以明所立辭之故也。

『以類取，以類予，』二分句綜上二分句而言。 以名舉實而成辭，合辭而成辯說，其綜合之根本要不外乎辨別同異有無以類相從；要不外乎『以類取，以類予』而已。 大取云，『夫辭以類行者也。 立辭而不明於其類，則必困矣。』 有所選擇之謂取，有所是可之謂予。 取即是舉例，予即是判斷。 於物之中舉牛馬，是以類取也。 曰，『牛馬皆四足獸也，』是以類予也。

經說上曰，『有以同，類同也。』 既以甲乙為同類矣，則甲所有不以非諸乙，乙所無亦不以求諸甲。 故曰，『有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。』

以上釋第一節竟。

或也者，不盡也。假也者，今不然也。效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效，則是也。不中效，則非也。此效也。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰，『子然我奚獨不可以然也。』推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂『也者同也，』吾豈謂『也者異也。』

此第二節，論辯之七法。今分釋之。

（1）『或也者，不盡也。』經上云，『盡，莫不然也。』經說曰，『盡，俱止。』所立辭爲衆所共認，則無復辯論之必要。『或』卽古域字，域於一方，故爲不盡。立辭而不能使人『莫不然，』則辯說生矣。易文言，『或之者，疑之也。』疑則有辯爭之必要。故經說

下云，『辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。』

吾昔以『或』爲有待的論斷，例如『此或爲牛或爲非牛，今此是犬，故非牛也。』今細審之，似未必作如此解，故但以爲辯說之所由起，而不認爲辯之一法。

(2)『假也者，今不然也。』 假卽假設。 畢沅云，『假設是尙未行，』是也。 經下云，『假必誖說在不然。』 經說曰『假，必非也而後假。』 据此則本文所謂『假，』假非今所謂 Hypothesis，乃是依據一虛擬之條件而想像其結果之論斷（Argument by supposition）。 例如宋人詞『使李將軍遇高皇帝，萬戶侯何足道哉？』 此項虛設之條件乃是無中生有之妄想，故云『假必誖，說在不然。』

(3)『效也者，爲之法也。 所效者，所以爲之法也。 故中效，則是也。 不中效，則非也。此效也。』 欲明此段，須知效，法，故，三字皆墨家名學之術語。 說文，『法，象也。』 荀子不苟篇注，『法，效也。』 效字有象法之義。 經上云，『法，所若而然也。』 經說曰，『意，規，員，三也，俱可以『法，』』 凡仿效此物而能成類此之物，則所效者爲『法，』而仿效所成之物

爲『效，』墨辯謂之『佴。』經上云，『佴，民若法也；』佴卽今所謂副本。譬之爲圓，或以意象中之圓，或以作圓之規，或以已成之圓，皆可爲爲圓之法。法定，則效此法者皆成圓形。

『故中效』之故字，不可作『是故』解。此卽上文『以說出故』之故字。故卽是成事之原因，立論之理由。經上云，『故，所得而後成也。』『有之必然，無之必不然，』故曰『所得而後成。』欲知所出之故是否爲眞故，是否爲『有之必然，無之必不然』之故，莫如用此『故』作『法，』觀其是否『中效。』『中效』者，謂效之而亦然也。能證明其爲『所若而然』之法，然後知其卽是『所得而後成』之故。故曰，『故中效則是也，不中效則非也。』

此所謂『效，』卽今人所謂演繹的論證。演繹之根本學理曰，『凡一類所同具者，亦必爲此類中各個體所皆具。』經下云，『一法者之相與也盡類，若方之相合也。』經說曰，『一方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也。盡類猶方也，物俱然。』此言同法者必盡相類。此卽演繹論理之根據。以同法者必同類，故『效』之爲用，但觀所爲

之『法』是否能生同類之結果，即知其是否為正確之故。　例如云：

此是圓形。　何以故？

以其『一中同長』故。（用『經上』語）

但觀凡『一中同長』者是否皆圓形，即知『故』之是非。　又如云：

此是圓形。　何以故？

以其為『規寫交』而成故。（用『經說上』語）

但觀『規寫交』是否能成圓形，即知『故』之是非。　此之謂效。

試以印度因明學之『三支』比之。　如云：

（1）聲是無常。…………（宗）

（2）聲是所作性故。…………（因）

（3）凡所作者，皆是無常，……（喻體）

例如瓶。……（喻依）

……（喻）

此所謂「因」，即墨家所謂「故」。　因明學最重因，故「因明」爲明因之學。　其喻體喻依兩步即是觀「因」是否含有「徧是宗法」之性而已；即是觀「故」是否中效而已。「喻體」即是說依「因」做去定可生與「宗」同類之效果。　「喻依」即是舉出一個與宗同類之事物作例。

希臘之「三段」法與此亦相類。　其式曰：

(1)凡所作者皆是無常。……………（大前提）

(2)聲是所作。……………（小前提）

(3)故聲是無常。……………（結語）

希臘「三段」法之「小前提」即是本文所說之「故」。　惟此處先舉大前提，次舉小前提，最後始舉結語，故其間層次不易見耳。　試以「三段」法與印度古代之「五分作法」比較觀之，則可知「三段法」之小前提與「三支」之因及墨家之故，正同一作用耳。　五分作法之式如下：

(1)此山有火。…………(宗)

(2)因有煙故。…………(因)

(3)有煙之所有火，如竈等處。……(喻)

(4)此山有煙。…………(合)

(5)故此山有火。…………(結)

三段法只是五分法之末三分，其實與三支相同也。

近人如章太炎以爲墨家之論證亦具三支。（『國故論衡』下，『原名篇』。）其說以經說上之『大故』『小故』爲大小前提。吾嘗辯其非矣。（『墨辯新詁』上，一；又『中國哲學史大綱』上卷，篇八，章三。）其實墨家論辯之有無三支本不成問題。蓋墨家之名學本非法式的論理也。若夫三支之基本學理則固墨辯所具備矣。

(4)『辟也者，舉也物而以明之也。』王念孫云，『也與他同。舉他物以明此物，謂之譬。……墨子書通以也爲他，說見備城門篇。』王說是也。畢沅删去第二也字，非也。

說文『譬，諭也。』今引說苑一則如下：

梁王謂惠子曰，『願先生言事則直言耳，無譬也。』

惠子曰，『今有人於此而不知彈者，曰彈之狀何若？應之曰，彈之狀如彈，則諭乎？』

王曰，『未諭也。』

『於是更應曰，彈之狀如弓，而以竹爲弦，則知乎？』

王曰，『可知矣。』

惠子曰，『夫說者固以其所知諭其所不知而使人知之。今王曰無譬，則不可矣。』

此節釋譬與本文互相發明。

（5）『侔也者，比辭而俱行也。』 侔與譬都是『以其所知諭其所不知而使人知之』之法。然亦有區別。譬是以此物說明彼物，侔是以此辭比較彼辭。例如公孫龍謂

孔穿曰：

「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之，王曰，『止。楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰，『……亦曰人亡之人得之而已，何必楚？』若此，仲尼異『楚人』於所謂『人』。夫是仲尼異『楚人』於所謂『人』，而非龍異『白馬』於所謂『馬』，悖！（『公孫龍子』一）

此即是比辭而俱行。

(6)『援也者，曰子然，我奚獨不可以然也？』說文『援，引也。』現今人說『援例，』正是此意。此即名學書所謂『類推』(Analogy)。援之法乃由此一事推知彼一事，由此一物推知彼一物。例如墨辯云『辯，爭彼也，』吾校云，彼當爲佊之誤，廣韻引論語『子西佊哉，』今本論語作『彼哉，』可見佊字易誤爲彼。吾此校之根據乃是一種援例的論證；吾意若曰，論語之佊字可誤爲彼，則又安知墨辯之彼字非佊字之誤耶？

辟，侔，援三者同是由個體事物推到個體事物。然其間有根本區別。辟與侔僅用已

知之事物說明他事物。　此他事物在聽者雖爲未知，而在設譬之人則爲已知。　故此兩法實不能發明新知識，但可以使人了解我所已知之事物耳。　援之法則由已知之事物推知未知之事物，苟用之得其道，其效乃等於歸納法。

（7）『推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。』　是猶謂「也者同也，」吾豈謂「也者異也。」』　第三第五『也』字皆當作他，說見上文第四段下。

此所謂『推，』即今名學書所謂歸納法。　歸納之通則曰，『已觀察若干個體事物，知其如此，遂以爲凡與所已觀察之諸例同類者，亦必如此。』　其所已觀察之諸例即是『其所取者。』　其所未觀察之同類事物即是『其所未取者。』　取即是舉例，予即是判斷。　今謂『其所未取』之事物乃與『其所已取者』相同，由此便下一判斷，說『凡類此者皆如此。』　此即是『推。』

例如本篇前有『舉也物而以明之也』之文，『也物』之也字與他字同。　因此推知『也者同也』及『也者異也』之上二也字亦與他字同。　如此推論猶是『援』之法，

其由個體推知個體也。然王念孫云『墨子書通以也爲他。』云『通以也爲他，』則是由個體推知通則矣。如此推論始名爲『推，』始名爲歸納。

又如錢大昕說『古無輕脣音，』因舉『匍匐亦作扶服，又作扶伏，』『扶古讀酺，轉爲蟠，』『伏羲古亦作庖犧，』『古音負如背，』『古讀佛如弼』……等例爲證。其所舉例不過數十條，而可下『古無輕脣音』之全稱判斷者，則以其所未取之諸輕脣音爲同於其所已取之『扶服』『負』『佛』……諸例，古亦皆讀爲重脣音耳。（看『墨家哲學』頁五十七至六十。） 此項論證，皆合『推』之法。

『是猶謂「他者同也，」吾豈謂「他者異也，」』兩句舊說皆不得其解。『他者同也，』是說其所未取之其他諸例與其所已取之諸例相同。吾若無正確之例外，則必不能說其他諸例不與此諸例相同也。吾若不能證明古有輕脣音，則不能說錢大昕所舉數十例之外其他諸輕脣音字古不讀重脣音也。

以上釋第二節竟。

夫物有以同而不率遂同。 辭之侔也，有所至而正。 其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。 其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。 是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。 故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。

此第三節，論辟，侔，援，推諸法之謬誤。

『其然也同』一句，舊脫『其然也』三字；『有所以取之』一句，舊脫『所』字。 今並依王引之校增。

辟，侔，援，推各法皆以個體事物爲起點，用之不慎，最易陷入謬誤。 蓋此諸法，一言以蔽之，曰，辨事物同異之點而以之推論而已。 若辨同異不精，則其論斷必不能正確。 此節所

論諸謬，大率皆本於此。 分別言之，則此節所述謬誤凡有四端：

(1)『夫物有以同而不率遂同。』 孫讀『夫物有以同而不』爲句，又以『率遂』二字爲同義，皆非也。 此十字當作一句讀。 率，皆也。 言物或有相似之點，而不必皆遂相同也。

此論觀察不精之謬。 如牛有尾，馬亦有尾；舜重瞳，項羽亦重瞳；人能言，鸚鵡亦能言。然豈可遽謂牛與馬同，舜與項羽同，人與鸚鵡同耶？ 經說上曰，『有以同，類同也。』 但可謂之偶有相類之點而已，其相類之點或多或少，或爲大同，或爲小同，（惠施曰，『大同而與小同異』。）然不能遂以爲盡同也。 例如云，『日之狀如銅盤，』又『日之光如燭，』皆是。

(2)『辯之侔也有所至而正。』 孫讀正爲止，亦可通。然此字不必改也。 此言兩辭相侔，其正也有一定之限度；過此限度則不得爲正矣。 如范縝云，『神之於形，猶利之於刀。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在哉？』此亦侔也。 然『神之於形，』與『利之於刀，』究竟可以相侔至如何限度？ 故沈約駁之曰，『若謂此喻盡耶，則有所不盡；若謂此喻不盡耶，

則未可以相喻也。』

(3)『其然也，有所以然也。其然也同，其所以然不必同。』　此在名學，謂之『果同因異』(Plurality of Causes)。　如人之死，或由自縊，或由服毒，或由肺病，或由殺頭。　又如熱度，或由摩擦，或由火燃，或由電力。　此諸因雖或根本相同，而自其顯著者觀之，則皆爲果同而因異。　至於社會之善惡，政治之良否，國家之存亡，其因尤繁複；而其顯著之結果則或呈相似之點。　若必謂中國之革命同於墨西哥之革命，俄國之革命同於美國之獨立，則謬矣。　以其然也同而其所以然則不必同也。

(4)『其取之也，有所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。』　有所選擇之謂取。　取卽今言舉例也。　嘗見洪憲元年爲帝政事通告各地一文，中言共和之政僅可行諸小國寡民而不適於地大物博之國，因歷舉瑞士，法蘭西，及中美南美諸小國爲例，及至美國，則以『北美新邦獨爲例外』八個字輕輕放過。　此正足爲此條之例。　蓋吾人推論，往往爲成見私意所蔽。　以故，每見肯定之例，則喜而舉之；及見否定之例，則或陽爲不見，或指

爲不關緊要之例外而忽之。 故曰『其取之也同，其所以取之不必同。』

欲救正此弊，莫如舉否定之例以反詰之。 墨家論辯最重此點，故墨辯諸篇於此意不憚反覆言之。 經說上云，『以人之有黑者，有不黑者也，止黑人；與以人之有愛於人，有不愛於人，止愛（於）人是孰宜止? 彼舉然者以爲此其然也，則舉不然者而問之。』 不然者即是否定之例。 又經說下云，『彼以此其然也，說「是其然也。」 我以此其不然也，疑「是其然也」』 此亦上文『舉不然者』之意。

此所述四謬，第一條指辟，第二指侔，第三指援，第四指推。 故綜合言之曰，『是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。』 物有以同而不全同，故稍不審慎，則『行而異』矣。 辭之侔也有一定限度，過此則『轉而危』矣。 物有同果而異因者，若拘於其果之同而不察其因之異，則『遠而失』矣。 凡舉例必根據於同一原理，若以私意或見爲去取，則『流而離本』矣。『本』謂根據之理由也。 此四謬不可不審也。 因又綜結之曰，『故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。』 偏，孫云，與徧通。 『多

方』謂其法不一貫，經說上所謂『巧轉』也；『殊類』謂辨同異不精，不能完全以『類』爲予取；『異故』謂所根據之理由不一致，所謂『離本』也。　有此諸蔽，則其所立辭倫忽迷離不易指定，故云『不可偏觀也。』

以上釋第三節竟。

夫物或乃是而然，或是而不然，或一周而一不周，或一是而一非也。

此第四節，論立辭之難，總起下文。

舊本『一是而一』之下有『不是也，不可常用也。　故言多方，殊類異故，則不可偏觀也，』二十二字。　王引之云，『不可常用也，以下十九字因上文而衍。　不是也三字則後人所增。　下文云，此乃一是而一非者也，與此相應，可據以删正。』　今依王說，删此二十二字。

適按下文第七節，疑『或是而不然』下，本有『或不是而然』五字。　說詳下。

大取篇『一曰乃是而然，二曰乃是而不然，三曰遷，四曰强。』與此節略相似。

以上釋第四節竟。

白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。

此乃是而然者也。

此第五節，釋『物或是而然』。

以下諸節多論文字上所生之謬誤。吾國文言，無單數與複數之區別，又無全與分（『墨辯』所謂『體與兼』）之區別。故有種種名學的謬誤卽由此而生。今分別言之。

經下云，『推類之難，說在名之大小。』經說曰，『謂四足獸，與牛馬，與物，盡與大小也。此然是必然，則俱爲麋。』此一段極重要，今先以圖表示之。（看第一圖）

此言名之大小不等，如經上經說上所謂『達，類，私』之別，如荀子正名篇所謂『大共

名』『大別名』之別。推論者若不能審辨『名之大小，』徑云『此然是必然，』則必皆陷於謬誤矣。大取篇云，『立辭而不明於其類，則必困矣』與此同意。此節及下節所論諸謬誤皆由於『名之大小』辨之有未精耳。

物
四足獸
牛　馬

第一圖

此節爲正格，先標舉之，以與下諸節所論相比較。本文云，『白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。』又云，『獲，人也。愛獲，愛人也。』以圖示之。（看第二圖）

人
所愛人
獲

馬
白馬
所乘馬

第二圖

更以三段式寫之：

（1）凡白馬，皆馬也。

所乘，白馬也。
故所乘，馬也。

（2）獲，人也。
所愛，獲也。
故所愛，人也。

此爲「三段法之『第一格，』最易了解。亞里士多德論演繹以此爲『正格。』謂之『完

而然」者，前提與結語皆爲肯定辭也。 此節須與第六節參看。

以上釋第五節竟。

獲之親，人也；獲事其親，非事人也。其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盜人，人也；多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚

以明之？『惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。』世相與共是之。若若是，則雖『盜人，人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜人，非殺人也，』無難矣。此與彼同類。世有彼而不自非也。墨者有此而非之。無也故焉。所謂內膠外閉與？心毋空乎內，膠而不解也。此乃是而不然者也。

此第六節，釋『乃是而不然』。

第一親字舊作視，今依王引之校正。『入船非入木，』入字舊作人，今依蘇時學校正。

『無難』下舊有『盜無難』三字，今依孫詒讓校衍。

『無也故焉，』舊本作『無故也焉，』今依王引之校正。王曰，『也故卽他故，』是也。

『所謂內膠外閉與？心毋空乎內，膠而不解也。』孫讀閉字乎字句絕，又讀空爲孔。

適按孫說非也。不如讀與字（平聲）句絕，『心毋空乎內』爲一分句。毋通無。下節

與此同。

末然字舊作殺，今依畢沅校正。

此節須與上節參看。　上節云：

『獲，人也。愛獲，愛人也。』

今云：

『獲之親，人也。獲事其親，非事人也。』

此兩例在形式上初無差別，然一爲『是而然』而一爲『是而不然』者，則以立辭時注意之點不同，故辭式同而意別也。　前例所注意者在於獲之爲『人』；後例所注意者不在獲之親之爲『人』，而在其爲『獲之親。』　以獲爲人而愛之，故愛獲可謂爲愛人，言愛人類之一體也。　獲之事其親，非以其爲人類之一而事之，乃以其爲其親而事之耳，故不得謂爲『事人』也。

此節之理與公孫龍『白馬非馬』說之理相同。　上節云：

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。」

所以者何？ 下文云，「乘馬不待周乘馬然後爲乘馬也，有乘於馬因爲乘馬矣。」 此因立辭之時所注意者在白馬之爲「馬」而不在其爲何色之馬也。 今更云：

求「白馬」於廐中。 無有白馬而有驪色之馬。 然不可以應「有白馬」也，但可以應「有馬」耳。（「公孫龍子」）

此處所注意者不在「馬」而在「白馬」，故曰「白馬，非馬也。」 「馬」者所以命形，「白」者所以命色。 馬之形爲乘馬之所同具，而白色則白馬之所獨有。 自其共相言之，則「白馬，馬也。」 自其自相言之，則「白馬，非馬也。」

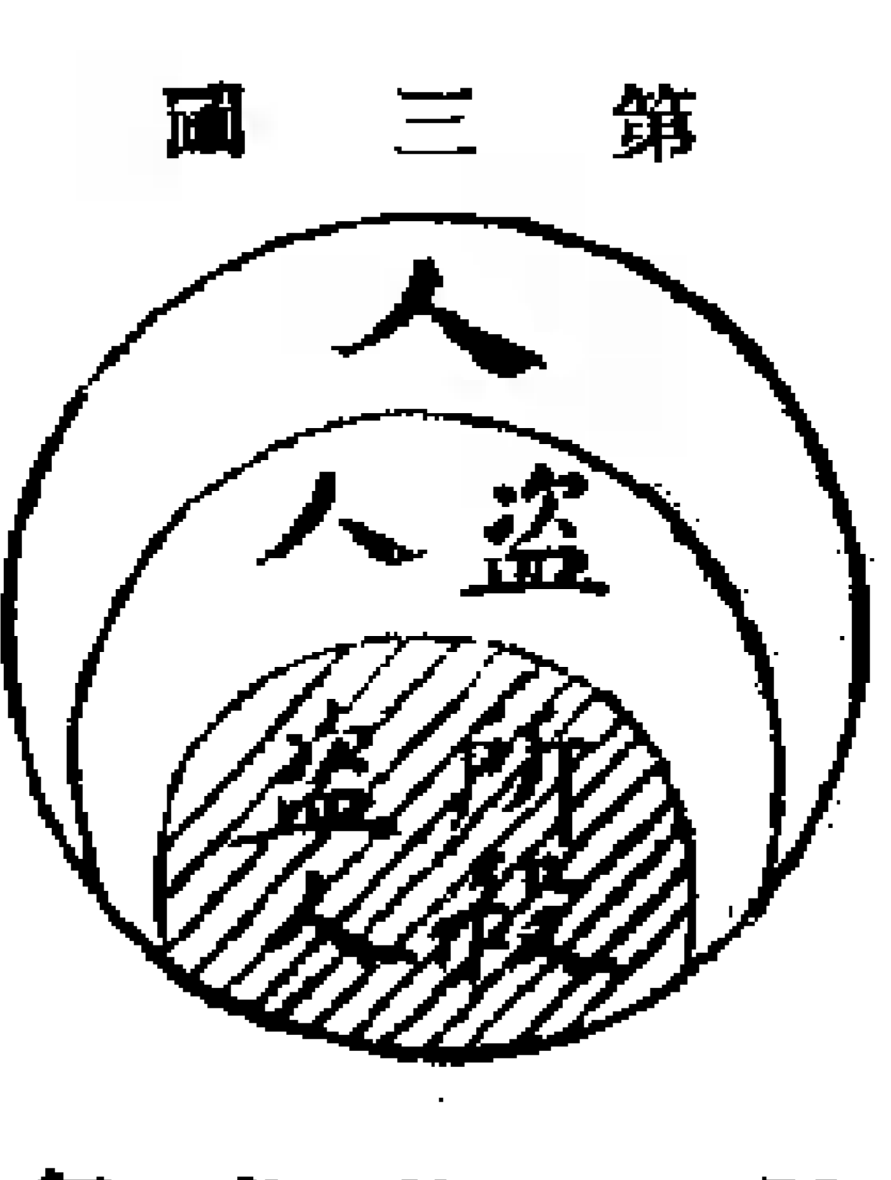
盜人之例尤明顯：（看第三圖）

盜人，人也。

多盜，非多人也；惡多盜，非惡多人也。

無盜，非無人也；欲無盜，非欲無人也。

第三圖



愛盜，非愛人也。

殺盜人，非殺人也。

經下云：

狗，犬也。「而殺狗，非殺犬也」可。

「殺狗，非殺犬也，」與「殺盜人，非殺人也，」同一理由。爾雅云，狗爲犬之未成豪者，是狗乃犬之一種耳。

此種論式，若以「盜人，人也，」及「狗，犬也，」爲前提，則結語作否定辭不與前提相應，故最易起爭論。荀子正名篇云「殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也，」正是駁墨家之說。墨者中亦有明此理者，故公孫龍倡「白馬非馬」及「狗非犬」之論。知「狗非犬」則知殺狗之非殺犬矣。

此種命辭其致誤解之因在於所用「非」字。「非」字作「不是」解，則「白馬不是馬」爲詭辭。「非」字其實當用「異於」二字。如公孫龍云：

仲尼異『楚人』於所謂『人。』　夫是仲尼異『楚人』於所謂『人，』而非龍異『白馬』於所謂『馬，』誖。

今用『異於』二字代『非』字，如下式：

『白馬』異於『馬，』故『有白馬』異於『有馬。』

『盜人』異於『人，』故『殺盜』異於『殺人。』

『狗』異於『犬，』故『殺狗』異於『殺犬。』

如此措辭則一切無謂之爭皆可息矣。

墨者初以肯定的統舉辭爲前提，而所得結語乃爲否定的，故曰『是而不然』也。

本節及下文兩稱『墨者，』可見此篇必非墨子自著之書。　參看中國哲學史大綱上卷頁184—190。

以上釋第六節竟。

且夫讀書，非好書也。且『鬭雞，』非『雞』也；好『鬭雞，』好『雞』也。『且入井，』非『入井』也；止『且入井，』止『入井』也。『且出門，』非『出門』也；止『且出門，』止『出門』也。若若是，且『夭非夭也，壽夭也；有命，非命也；非執有命，非命也，』無難矣。此與彼同類。世有彼而不自非也。墨者有此而罪非之。無也故焉。所謂內膠外閉與？心毋空乎內，膠而不能解也。此乃是而然者也。

此第七節，釋『或不是而然』（說詳下。）

孫詒讓曰，『且夫讀書，非好書也，疑當作「夫且讀書，非讀書也；好讀書，好書也。」』

適按孫說未碻。此當讀

且夫『讀書，』非（書也；好『讀書，』）好『書』也。

且『鬭雞』非『雞』也；好『鬭雞，』好『雞』也。

此兩且字與下文且字不同。此一節論中國文字之不精密，往往互相抵牾，易致誤會。如『讀書』非『書』也，而『好書』即爲『好讀書』；『鬭雞』非『雞』也，而『好雞』即爲『好鬭雞。』此如今人言『善書』即爲『善於寫字，』而『寄書』不爲『寄寫字，』『著書』又不爲『著寫字』也。吾人習焉不察，不以爲異；使外國人初學中國文字者觀之，則必覺其不謹嚴而易於致誤矣。

又如：

『且入井，』非『入井』也；止『且入井，』止『入井』也。

『且出門，』非『出門』也；止『且出門，』止『出門』也。

此四且字與上且字有別。經上云，『且，且言然也。』（疑當作『且，且言且然也。』）經說云，『且，自前曰且，自後曰已。方然亦且。』孫引呂氏春秋高注云，『且，將也。』此言動詞之時差。如云『入井，』乃是泛指，無有時間可言。若云『且入井，』則是將入而未入，

自前言之，故曰『且。』　然止人將入井，不云『止且入井，』而省言『止入井，』則是『入井』與『將入井』無別矣。　『且出門』一例同此。

其下又云，『且夭非夭也，壽夭也。』　此八字無義。　適疑此乃後人所妄為增益，遂不可讀。　原文疑無『非夭也』及『夭也』五字。　此當連下文作如下讀法：

且『夭壽有命，』非『命』也；非『執有命，』非『命』也。

此言『夭壽有命』乃是『執有命』者之言而非即『命』也。　然墨家有『非命』之論，『非命』卽是『非執有命』矣。　公孟篇有云：

公孟子曰，『貧富壽夭，齰然在天，不可損益。』　又曰，『君子必學。』　子墨子曰，『教人學而執有命，是猶命人葆而去其冠也。』

上言『壽夭在天，』下言『執有命，』可以參證。

『罪非之，』畢沅王引之及顧廣圻皆衍罪字。　孫詒讓云，『罪疑當作衆，似非衍文。』

適按罪字不改亦可通。

「無也故焉，」舊作「無故焉也，」王顧並據道藏本校正。

「此乃是而然者也，」舊本如此。王念孫云：

上文「白馬馬也」以下，但言是不言非，故曰「此乃是而然者也。」「獲之親」以下，言是又言非，故曰「此乃是而不然者也。」「且夫讀書，非好書也」以下，亦是非並言，而以此三句（謂「所謂內膠外閉與」三句）承之，則亦當云，「此乃是而不然者也。」寫者脫去不字耳。

適按王校未精也。第六節由肯定之前提而得否定之結語，王氏所謂「言是又言非」者，是也。此節則先爲否定之辭而後作肯定之結語，先非而後是。故當云「此乃不是而然者也。」所脫不字當在是字之上。

據此，則第四節當誤脫「或不是而然，」一句。

以上釋第七節竟。

愛人待周愛人而後爲愛人。不愛人不待周不愛人。不失周愛，因爲不愛人矣。乘馬不待周乘馬然後爲乘馬也。有乘於馬，因爲乘馬矣。逮至不乘馬，待周不乘馬，而後爲不乘馬。此一周而一不周者也。

此第八節，釋『一周而一不周。』

此節分兩段，一論愛人，一論乘馬。第一段舊本作：

『愛人待周愛人而後爲愛人不愛人不待周不愛人不失周愛因爲不愛人矣』

俞樾云，『周猶徧也。失字衍文。此言不愛人者，不待徧不愛人而後謂之不愛人也。有不徧愛，因爲不愛人矣。今衍失字，義不可通，乃淺人不達文義而加之。』孫從其說，删失字。

適按俞氏蓋拘于墨家兼愛之旨，故曲爲之說。其實墨家所主兼愛並不必『周愛人』。

經下云，『無窮不害兼。』 經說云，『人之可盡不可盡未可知，而必人之可盡愛也，誖。』此一證也。 上文云，『獲，人也，愛獲，愛人也；臧，人也，愛臧，愛人也。』 此則雖僅愛一人，亦可謂之愛人矣，此二證也。 大取篇云，『愛衆也，與愛寡也，相若。 兼愛之，有相若。』（從王引之校。） 此三證也。 合觀諸證，更以下段論乘馬校之，疑此文已經後人增删，今不可考其本來面目矣。 其大旨約略如下：

愛人不待周愛人而後爲愛人。 不愛人待周不愛人。 不周不愛，因爲愛人矣。

第二段『不待周乘馬』句，舊脫不字；『而後爲不乘馬』句，舊脫爲字。 今皆依王引之校增。 又原文重出『而後不乘馬』五字，今依王校删。

此一節所謂『一周而一不周，』即名學所謂『盡物與不盡物，』亦稱『周延與不周延』(Distributed or Undistributed)。 凡辭之一端，或主詞，或表詞，綜括所指之全部者，曰周延，此謂之『周；』其不能包舉所指之全部者，謂之不周延，此謂之『不周。』 名學之

律曰：

凡統舉命辭之主詞必周延。

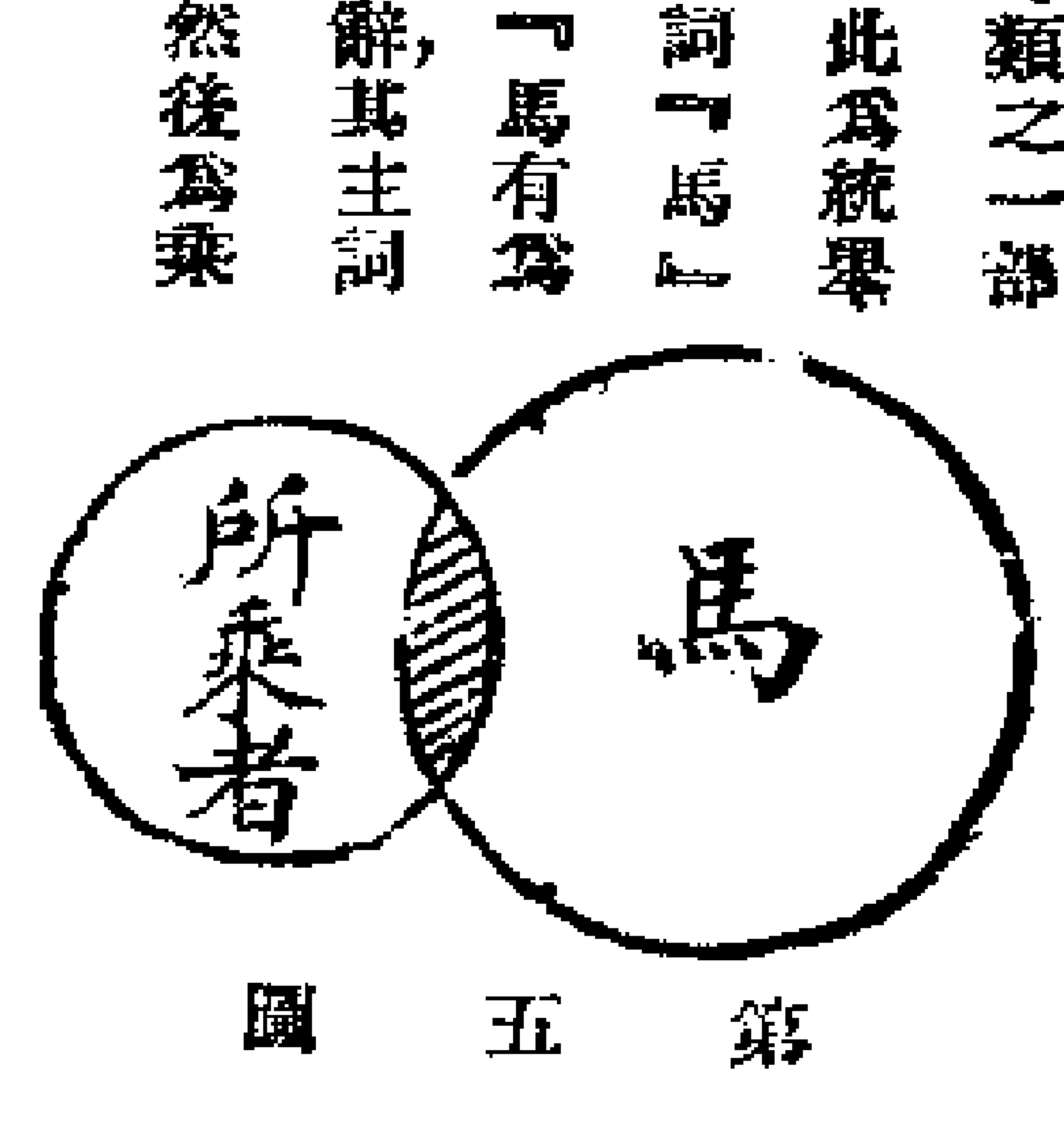
凡偏及命辭之主詞必不周延。

凡肯定命辭之表詞必不周延。

凡否定命辭之表詞必周延。

第四圖

如言『乘馬，』則所乘馬爲馬類之一部分，其式爲『所乘者，馬也。』此爲統舉的肯定命辭，其主詞周延而表詞『馬』不周延，如第四圖。換位則爲『馬有爲所乘者，』是爲偏及的肯定命辭，其主詞『馬』亦不周延，如第五圖。故曰『乘馬不待周乘馬然後爲乘馬。有乘於馬，因爲乘馬矣。』



第五圖

若言『不乘馬，』其式為『凡所乘者，皆非馬也。』是為統舉的否定命辭，其主詞與表詞皆周延，如第六圖。故曰『不乘馬待周不乘馬而後為不乘馬』也。

第六圖

馬

所乘者

愛人與不愛人之例亦如此。俞樾之說，其誤皆由以愛人一段為『周』而乘馬一段為『不周，』不知愛人與乘馬皆『不周，』而不愛人與不乘馬皆為『周』也。若如俞樾之說，則墨者自破其論式，有是理乎？

以上釋第八節竟。

* *

居於國則為居國，有一宅於國而不為有國。桃之實，桃也；棘之實，非棘也。問『人之病，』問『人』也；惡『人之病，』非惡『人』也。人之鬼，非人也，兄之鬼，兄

也；祭人之鬼，非『祭人』也，祭兄之鬼，乃『祭兄』也。之馬之目盼，則謂『之馬盼，』之馬之目大，而不謂『之馬大；』之牛之毛黃，則謂『之牛黃，』之牛之毛衆，而不謂『之牛衆。』 一馬，馬也；二馬，馬也。『馬四足』者，一馬而四足也，非兩馬而四足也。 一馬，馬也；（二）二馬，馬也。〕『馬或白』者，二馬而或白也，非一馬而或白。此乃一是而一非者也。

此第九節，釋『或一是而一非。』 今分六小段。

(1)『居於國則爲居國，有一宅於國而不爲有國。』 此語言之小疵，亦根於『名之大小』者也。 『居國』是居於國之一部分；而有國之一部分不得爲『有國』也。

(2)『桃之實，桃也；棘之實，非棘也。』 此亦語言之小疵。 孫云，『棘之實，棗也；故云非棘。』 詩魏風毛傳云，棘，棗也。』

（3）『問人之病，問人也；惡人之病，非惡人也。』　此與第七節第一二例略相似。

（4）『人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也；祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，祭兄也。』　此與上三段皆論『習慣語』（Idiom）之不合文法通則者。

（5）『之馬之目盼，則謂之馬盼；之馬之目大，而不謂之馬大；之牛之毛黃，則謂之牛黃；之牛之毛衆，而不謂之牛衆。』　顧廣圻校云『淮南說山訓作眇，此作盼，誤也。』　按說山訓曰，『小馬大目，不可謂大馬；大（疑衍）馬之目眇，所（疑當作斯）謂之眇馬。物固有似然而似不然者。』　『之牛』『之馬』之之字，王引之曰，『之猶於也。』　蘇云『之馬，猶言是馬也。』　孫從蘇說，是也。

此段論物德與定名之關係。　凡名一物，當舉此物最重要之特點。　經說下云：

以『牛有齒，馬有尾』說牛之非馬也，不可。　是俱有，不偏有偏無有。　曰牛之與馬不類，用『牛有角，馬無角，』是類不同也。

此言可與本段互相參證。　馬目眇則謂『之馬眇，』牛毛黃則謂『之牛黃。』　此皆重要

之性質也。牛之目大，馬之毛衆，若『不徧有，徧無有，』非重要之表德，故不以命名也。

（6）『一馬，馬也；二馬，馬也。馬四足者，一馬而四足也，非兩馬而四足也。一馬，馬也；〔二馬，馬也。〕馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。』

王引之云，下『一馬，馬也，』四字蓋是衍文。〔適按此下當脫『二馬，馬也』四字，寫者筆誤耳。〕

此段論吾國文字無單數複數之病。如『馬四足』之馬爲單數，而『馬或白』之馬爲複數，乃無以分別之。若在文法細密之國，則無此弊矣。此弊乃近人所謂『攏統主義』之一證。文言尤甚，白話則少此弊。如此兩例，白話當云『一匹馬有四隻脚』及『有些馬是白的。』如此則無語病矣。又如『白馬，馬也』一例，在文法謹嚴之文字如法文，則當云『白馬是一些馬。』如此則不致有一切無謂之紛爭矣。

以上釋第九節竟。

以上釋小取篇竟。　此稿初次寫定於民國六年二月十七夜。　自是以來，凡重寫三次。此次寫定之稿，有幾處重要之點與舊作大不相同。　最要者如『名實』二字，如『或，』『假，』『效』三項，皆與吾在墨家哲學及中國哲學史大綱中所言大異。　其望讀者比較其得失而是正之。

參看：

王念孫　讀書雜志七之四。

俞　樾　諸子平議（墨子）。

孫詒讓　墨子閒詁卷十及十一。

章炳麟　國故論衡（原名篇）。

胡　適　中國哲學史大綱卷上，頁 184—227。

實驗主義

一　引論

現今歐美很有勢力的一派哲學，英文叫做Pragmatism，日本人譯為「實際主義」。這個名稱本來也還可用。但這一派哲學裏面還有許多大同小異的區別，「實際主義」一個名目不能包括一切支派。英文原名Pragmatism本來是皮耳士(C. S. Peirce)提出的。後來詹姆士(William James)把這個主義應用到宗教經驗上去，皮耳士覺得這種用法不狠妥當，所以他想把他原來的主義改稱為Pragmaticism以別於詹姆士的Pragmatism。英國失勒(F. C. S. Schiller)一派把這個主義的範圍更擴充了，本來不過是一種辯論的方法，竟變成一種真理論和實在論了，(看詹姆士的Meaning of Truth，頁五十一)

所以失勒提議改用『人本主義』(Humanism)的名稱。美國杜威(John Dewey)一派，仍舊回到皮耳士所用的原意，注重方法論一方面；他又嫌詹姆士和失勒一般人太偏重個體事物和『意志』(Will)的方面，所以他也不願用 Pragmatism 的名稱，他這一派自稱為『工具主義』(Instrumentalism)又可譯為『應用主義』或『器用主義』。

因為這一派裏面有這許多區別，所以不能不用一個涵義最廣的總名稱。『實際主義』四個字可讓給詹姆士獨佔。我們另用『實驗主義』的名目來做這一派哲學的總名。就這兩個名詞的本義看來，『實際主義』(Pragmatism)注重實際的效果；『實驗主義』(Experimentalism)雖然也注重實際的效果，但他更能點出這種哲學所最注意的是實驗的方法。實驗的方法就是科學家在試驗室裏用的方法。這一派哲學的始祖皮耳士常說他的新哲學不是別的，就是『科學試驗室的態度』(The Laboratory attitude of mind)。這種態度是這種哲學的各派所公認的，所以我們可用來做一個『類名』。

以上論實驗主義的名目，也可表現實驗主義和科學的關係。這種新哲學完全是近

代科學發達的結果。十九世紀乃是科學史上最光榮的時代，不但科學的範圍更擴大了，器械更完備了，方法更精密了；最重要的是科學的基本觀念都經過了一番自覺的評判，受了一番根本的大變遷。這些科學基本觀念之中，有兩個重要的變遷都同實驗主義有絕大的關係。第一，是科學家對於科學律例的態度的變遷。從前崇拜科學的人，大概有一種迷信，以為科學的律例都是一定不變的天經地義。他們以為天地萬物都有永久不變的『天理，』這些天理發見之後，便成了科學的律例。但是這種『天經地義』的態度，近幾十年來漸漸的更變了。科學家漸漸的覺得這種天經地義的迷信態度很可以阻礙科學的進步；況且他們研究科學的歷史，知道科學上許多發明都是運用『假設』的效果；因此他們漸漸的覺悟，知道現在所有的科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。譬如行星的運行，古人天天看見日出於東，落於西，並不覺得什麼可怪。後來有人問日落之後到什麼地方去了呢？有人說日並不落下，日掛在天上，跟著天旋轉，轉到西方又轉向北方，離開遠了，我們看不見他，便說日落了，其實不曾

落。（看王充論衡說日篇）　這是第一種假設的解釋。　後來有人說地不是平坦的，日月都從地下繞出；更進一步，說地是宇宙的中心，日月星辰都繞地行動；再進一步，說日月繞地，成圓圈的軌道，一切星辰也依着圓圈運行。　這是第二種假設的解釋，在當時都推為科學的律例。　後來天文學格外進步了，於是有歌白尼出來說日球是中心，地球和別種行星都繞日而行，並不是日月星辰繞地而行。　這是第三個假設的解釋。　後來的科學家，如愷柏勒(Keppler)，如牛敦(Newton)，把歌白尼的假設說得格外周密。　自此以後，人都覺得這種假設把行星的運行說的最圓滿，沒有別種假設比得上他，因此他便成了科學的律例了。即此一條律例看來，便可見這種律例原不過是人造的假設用來解釋事物現象的，解釋的滿意，就是真的；解釋的不滿人意，便不是真的，便該尋別種假設來代他了。　不但物理學化學的律例是這樣的。　就是平常人最信仰，最推崇為永永不磨的數學定理，也不過是一些最適用的假設。　我們學過平常的幾何學的，都知道一個三角形內的三隻角之和等於兩隻直角；又知道一條直線外的一點上只可作一條線與那條直線平行。　這不是幾何學上

的天經地義嗎？但是近來有兩派新幾何學出現，一派是羅貝邱司基（Lobatschewsky）的幾何，說三角形內的三隻角加起來小於兩直角，又說在一點上可作無數線和一條直線平行；還有一派是利曼（Riemann）的幾何，說三角形內的三角之和大於兩直角，又說一點上所作的線沒有一條和點外的直線平行。這兩派新幾何學（我現在不能細說）都不是瘋子說瘋話，都有可成立的理由。於是平常人和古代哲學家所同聲尊為天經地義的幾何學定理，也不能不看作一些人造的最方便的假設了。（看Poincaré, Science and Hypothesis, Chapters III, V, And IX）

這一段說從前認作天經地義的科學律例如今都變成了人造的最方便最適用的假設。這種態度的變遷涵有三種意義：（一）科學律例是人造的，（二）是假定的，──是全靠他解釋事實能不能滿意，方才可定他是不是適用的，（三）並不是永永不變的天理，──天地間也許有這種永永不變的天理，但我們不能說我們所擬的律例就是天理；我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化的『速記法』。這種對於科學律例的新態

度，是實驗主義的一個最重要的根本學理。　實驗主義絕不承認我們所謂『真理』就是永永不變的天理；他只承認一切『真理』都是應用的假設；假設的真不真，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。　這就是『科學試驗室的態度』。

此外，十九世紀還有第二種大變遷，也是和實驗主義有極重要的關係的。　這就是達爾文的進化論。　達爾文的最重要的書名爲『物種的由來』。　從古以來，講進化的人本不少，但總不會明白主張『物種』是變遷進化的結果。　哲學家大概把一切『物種』(Species) 認作最初同時發生的，發生以來，永永不變，古今如一。　中國古代的荀子說『古今一度也，類不悖，雖久同理。』　楊倞注說，『類，種類，謂若牛馬也。言種類不乖悖，雖久而理同。　今之牛馬與古不殊，何至於人而獨異哉？』（看我的『中國哲學史大綱』頁三百十一至三百十三。）　這是說物的種類是一成不變的。　古代的西洋學者如亞里士多德一輩人也是主張物種不變的。　這種物類不變的觀念在哲學史上狠有大影響。　荀子主張物類不悖，雖久同理，故他說那些主張『古今異情，其所以治亂者異道』的人都是『妄人』。　西洋

古代哲學因爲主張物類不變，故也把眞理看作一成不變個體的人物儘管有生老死滅的變化，但『人』『牛』『馬』等等種類是不變化的；個體的事實儘管變來變去，但那些全稱的普徧的『眞理』是永久不變的。　到了達爾文方才敢大膽宣言物的種類也不是一成不變的，都有一個『由來』，都經過了許多變化，方才到今日的種類；到了今日，仍舊可使種類變遷，如種樹的可以接樹，養雞的可以接雞，都可得到特別的種類。　不但種類變化，眞理也變化。　種類的變化是適應環境的結果，眞理不過是對付環境的一種工具；環境變了，眞理也隨時改變。　宣統年間的忠君觀念已不是雍正乾隆年間的忠君觀念了；民國成立以來，這個觀念竟完全丟了，用不着了。　知道天下沒有永久不變的眞理，沒有絕對的眞理，方才可以起一種知識上的責任心：我們人類所要的知識，並不是那絕對存立的『道』哪，『理』哪，乃是這個時間，這個境地，這個我的這個眞理。　那絕對的眞理是懸空的，是抽象的，是籠統的，是沒有憑據的，是不能證實的。　因此古來的哲學家可以隨便亂說：這個人說是『道』，那個人說是『理』，第三人說是『氣』，第四人說是『無』，第五人說是『上

帝，』第六人說是『太極，』第七人說是『無極。』　你和我都不能斷定那一個說的是，那一個說的不是，只好由他們亂說罷了。　我們現在且莫問那絕對究竟的真理，只須問我們在這個時候，遇着這個境地，應該怎樣對付他：這種對付這個境地的方法，便是『這個真理。』　這一類『這個真理』是實在的，是具體的，是特別的，是有憑據的，是可以證實的。因為這個真理是對付這個境地的方法，所以他若不能對付，便不是真理；他能對付，便是真理：所以說他是可以證實的。

這種進化的觀念，自從達爾文以來，各種學問都受了他的影響。　但是哲學是最守舊的東西，這六十年來哲學家所用的『進化』觀念仍舊是海智爾（Hegel）的進化觀念，不是達爾文的物種由來的進化觀念。（這話說來很長，將來再說罷。）　到了實驗主義一派的哲學家，方才把達爾文一派的進化觀念拿到哲學上來應用；拿來批評哲學上的問題，拿來討論真理，拿來研究道德。　進化觀念在哲學上應用的結果，便發生了一種『歷史的態度』(The Genetic method)。　怎麼叫做『歷史的態度』呢？　這就是要研究事務如何發生，

怎樣來的怎樣變到現在的樣子：這就是『歷史的態度。』 譬如研究『眞理，』就該問這個意思何以受人擁維，尊為『眞理？』 又如研究哲學上的問題，就該問為什麼哲學史上發生這個問題呢？ 又如研究道德習慣，就該問，這種道德觀念（例如『愛國』心）何以應該尊崇呢？ 這種風俗（例如『納妾』）何以能成為公認的風俗呢？ 這種歷史的態度便是實驗主義的一個重要的元素。

以上泛論實驗主義的兩個根本觀念：第一是科學試驗室的態度，第二是歷史的態度。這兩個基本觀念都是十九世紀科學的影響。 所以我們可以說：實驗主義不過是科學方法在哲學上的應用。

二 皮耳士——實驗主義的發起人

詹姆士說『實驗主義』不過是思想的幾個老法子換上了一個新名目。 這話固然不錯，因為古代的哲學家如中國的墨翟韓非，（看我的中國哲學史大綱頁一五三至一六五，又一九

七，又三七九至三八四。） 如希臘的物洛太哥拉（Protagoras），都可說是實驗主義的遠祖。但是近世的實驗主義乃是近世科學的自然產兒，根據格外堅牢，方法格外精密，並不是古代實驗主義的嫡派子孫，故我們儘可老老實實的從近世實驗主義的始祖皮耳士（C. S. Peirce）說起。

皮耳士生於西歷一八三九年，死於一九一四年。 他的父親 Benjamin Peirce 是美國一個最大的數學家，所以他小時就受了科學的教育。 他常說他是在科學試驗室裏長大的。 後來他也成了一個大數學家，名學家，物理學家。 他的物理學上的貢獻是歐美學者所公認的。 一千八百六十幾年，皮耳士在美國康橋發起了一個哲學會，會員雖不過十一二人，却很有幾個重要人物，內中有一個便是那後來赫赫有名的詹姆士。 皮耳士在這會裏首發表他的實驗主義。 詹姆士很受了他的影響。 到了一八七七年十一月，皮耳士方才把他的實驗哲學做了一篇長文，登在美國科學通俗月刊上。 這篇文章共分六章，登了幾個月才登完。 當時竟沒有人賞識他。 直到二十年後，詹姆士在加省大學演講，方才

極力表章皮耳士的實驗主義。那時候，時機已經成熟了，實驗主義就此一日千里的傳遍全世界了。

皮耳士這篇文章總題目是『科學邏輯的舉例』。這個名稱很可注意，因爲這就可見實驗主義同科學方法的關係。這篇文章的第二章題目是『如何能使我們的意思明白』。這個題目也很可注意，因爲這一章是實驗主義發源之地，看這題目便知道實驗主義的宗旨不過是要尋一個方法來把我們所有的觀念的意義弄的明白清楚。他是一個科學家，所以他的方法只是一個『科學實驗室的態度』。他說：『你對一個科學實驗家無論講什麼，他總以爲你的意思是說某種實驗法若實行時定有某種效果。若不如此，你所說的話他就不懂得了。』他平生只遵守這種態度，所以說：『一個觀念的意義完全在於那觀念在人生行爲上所發生的效果。凡試驗不出什麼效果來的東西，必定不能影響人生的行爲。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認他時又有那麼些效果，如此我們就有這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意

義。

這就是我所主張的實驗主義。』（Journal of Philos, Psy, and Sc. Meth. XIII No. 26, P. 710引）

他這一段話的意思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果便是那思想的意義。若要問那思想有無意義或有什麼意義，只消求出那思想能發生何種實際的效果；只消問若承認他時有什麼效果，若不認他時又有什麼效果。若不論認他或不認他，都不發生什麼影響，都沒有實際上的分別，那就可說這個思想全無意義，不過是胡說的廢話。

我且舉一個例。昨天下午北京大學哲學教授會審查學生送來的哲學研究會講演題目。內中有一個題目是：『人類未曾運思以前一切哲理有無物觀的存在？』這種問題，依實驗主義看起來，簡直是廢話。為什麼呢？因為無論我們承認未有思想以前已有哲理或沒有哲理，於人生實際上有何分別？假定人類未曾運思之時『哲理』早已存在，這種假定又如何證明呢？這種哲理於人生行為有什麼關係？更假定那時候沒有哲理，

這哲理的沒有，又如何證明呢？又於人生有什麼影響呢？若是沒有什麼影響，可不是不成問題的爭論嗎？

皮耳士又說：『凡一個命辭的意義在於將來（命辭或稱命題 Proposition。）何以故呢？因爲一個命辭的意義還只是一個命辭，還只是把原有的命辭翻譯成一種法式使他可以在人生行爲上應用。』他又說，『一個命辭的意義即是那命辭所指出一切實驗的現象的通則。（同上書P.711引）這話怎麼講呢？我且舉兩條例。譬如說，『砒霜是有毒的。』這個命辭的意義還只是一個命辭，例如『砒霜是吃不得的，』或是『吃了砒霜是要死的，』或是『你千萬不要吃砒霜。』這三個命辭都只是『砒霜有毒』一個命辭所涵的實驗的現象。後三個命辭即是前一個命辭翻譯出來的應用公式，即是這個命辭的眞正意義。又如說，『悶空氣是有害衞生的，』和『這屋裏都是悶空氣。』這兩個命辭的意義就是叫你『趕快打開窗子換換新鮮空氣！』

皮耳士的學說不但是說一切觀念的意義在於那觀念所能發生的效果，他還要進一

步說，一切觀念的意義，即是那觀念所指示我們應該養成的習慣。『悶空氣有害衛生』一個觀念的意義在於他能使我們養成常常開窗換新鮮空氣的習慣。『運動有益身體』一個觀念的意義在於他能使我們養成時常作健身運動的習慣。科學的目的只是要給我們許多有道理的行為方法，使我們從信仰這種方法生出有道理的習慣。這是科學家的知行合一說。這是皮耳士的實驗主義。（參看Journal of Philos. Psy. and Sc. Meth. XIII:21, PP. 709-720）

三　詹姆士的心理學

維廉詹姆士（William James）生於一八四二年，死於一九一零年。他的父親Henry James是一個Swedenborg派的宗教家，有一些宗教的著作。（Swedenborg瑞典人1688-1772，是一個神秘的宗教家，自創一派，流傳到今。他說人有一種精神的可能，往往閉塞了；若開通時，便可與鬼神界直接往來。他自己說是真能做到這步田地的。）　他的兄弟也叫Henry James，

（一八四二——一九一六）是近世一個最大的文豪，所做的小說在英美兩國的文學中佔一個極重要的位置。我們的哲學家詹姆士初學醫學，在哈佛大學得醫學博士的學位之後，就在那裏教授解剖學和生理學，後來才改為心理學和哲學的教授。一八九零年他的大心理學出版，自此以後他就成了一個哲學界的重要人物。他的著作很多，我且舉幾種最重要的：

大心理學 (The Principles of Psychology,1890)

小心理學 (Psychology,1892)

信仰的意志及其他論文 (The Will to Believe,1897)

宗教經驗的種種 (The Varieties of Religious Experience,1902)

實驗主義 (Pragmatism,1907)

眞理的意義 (The Meaning of Truth,1909)

詹姆士在哲學史上的最大貢獻就是他的「新心理學」。他的新心理學乃是心理

學史上一大革命，因爲以前只有『構造的心理學』（Structural Psychology，）到了他以後方才有『機能的心理學』（Functional Psychology，）又名『動作的心理學』（Behavioristic Psychology）。這種新心理學又是哲學史上一大革命，因爲一百五十年來的哲學都受了休謨（David Hume）的心理解剖的影響把心的內容都看作許多碎細的元素，名爲『印象』（Impressions）與『意象』（Ideas）。休謨走到極端，不但把一切外物都認作一羣一羣的感覺，並且連這個感覺的『我』也不過是一大堆印象和意象。還有物界一切因果的關係，也並沒有實在，不過都是人心聯想習慣的結果。後來出了一個大哲學家康得（Kant）覺得休謨的知識論不能使人滿意，於是他創出他的新哲學。我現在不能細述康得的哲學，只可略說一個重要的方面。康得承認休謨的心理分析是不錯的，承認心的內容是一些零碎的感覺；但是康得進一步說這些細碎的分子之外，還有兩個綜合的官能，一個是直覺，一個是明覺；直覺有兩個法門，一是空間，一是時間；明覺有十二種法門，什麼多數哪，獨一哪，有哪，無哪，因果哪，我也不去細說了。每起一種知覺時，先經

過直覺關，到了關上，那感覺的『與料』便化成空間時間；然後明覺過來，自然會把那『與料』歸到那十二法門中的相當法門上去，於是才知道他是一還是多，是有還是非有，是因還是果。康得的哲學因爲要填補休謨的缺陷，故於感覺的資料之外請出一個整理組合的理性來。康得以來的哲學雖然經過許多變遷，總不會跳出這個中心觀念：一方面是感覺的資料，一方面是有組合作用的心。後來的人說來說去，越說越微妙了，但總說不出爲什麼這兩部分都不可少，又說不出這兩個相反對的部分怎樣能夠同力合作發生有統系組織。

詹姆士的心理學以爲休謨一派的聯想論把一切思想都看作習慣的聯想，固是不對的，但是理性派的哲學家建立一個獨立實在的心靈，也沒有實驗的根據。他說科學的心理學應該用生理的現象來解釋心理的現象；應該承認腦部爲一切心理作用的總機關，更應該尋出心理作用的生理的前因和生理的後果。他說，『沒有一種心理的變遷同時不發生身體上的變遷的。』這種生理的心理學，固然不是詹姆士創始的，但他更進一步，把

生物學的道理應用到生理的心理學上。　從前斯賓塞（Spencer）曾定下一條通則，說『心理的生活和生理的生活有同樣的主要性質，兩種生活都是要使內部的關係和外部的關係互相適應。』　詹姆士承認這個通則在心理學上很有用處，所以他的心理學的基本觀念是：凡認定未來的目標而選擇方法和工具以求做到這個目標，這種行動就是有心的作用的表示。　心的作用就是認定目的而設法達到所定目的的作用。　這種觀點可以補救從前休謨和康得的缺點。　爲什麼呢？　因爲休謨一派人把心的內容看作細碎的分子，其實那一點一塊的分子並不是經驗的眞相；個人的經驗是連貫不斷的一個大整塊，不過隨時起心的作用時自然不能不有所選擇，不能不在這連綿不斷的經驗上挑出一部分來應用，所以表面上看去很像是一支一節的片段，其實還是整塊的，不間斷的。　還有康得一派人於感覺之外請出一個綜合整理的心，又把這個心分成許多法門，這也是有弊的說法；因爲神經系統之外更沒什麼『心官，』況且這個神經系統也不是照相鏡一般的物事；若如康得所說，那心官分做許多法門，外物進來，自然會顯出種種關係，那麼心官豈不是

同照相鏡一樣，應該有什麼東西便自然照成什麼東西，——那麼何以還有知識思想上的錯悞呢？詹姆士用生理來講心理，認定我們的神經系統不過是一種應付外物的機能，並不是天生成完全無錯悞的，是最容易錯悞的，不過是有隨機應變的可能性，『上一回當，學一回乖，』一切錯悞算不得是他的缺點，只可算是必須經過的階級。心的作用並不剛是照相鏡一般的把外物照在裏面就算了；心的作用乃是從已有的知識裏面挑出一部分來做現在應用的資料。一切心的作用（知識思想等）都起於個人的興趣和意志；興趣和意志定下選擇的目標，有了目標方才從已有的經驗裏面挑出達到這目標的方法器具和資料。康得所說的『純粹理性』乃是絕對沒有的東西。沒有一種心的作用不帶着意志和興趣的；沒有一種心的作用不是選擇去取的。

這是詹姆士的新心理學的重要觀念。從前經驗派和理性派的種種爭論都可用這種心理學來解決調和。因爲心的作用是選擇去取的，所以現在的感覺資料便是引起興趣意志的刺激物，過去的感覺資料（經驗）便是供我們選擇方法工具的材料；從前所謂

組合整理的心官便是這選擇去取的作用。 世間沒有純粹的理性，也沒有純粹的知識思想。 理性是離不了意志和興趣的；知識思想是應用的，是用來滿足人的意志興趣的。 古人所說的純粹理性和純粹思想都是把理性和思想看作自為首尾自為起結的物事，和實用毫無關係，所以沒有眞假可說，沒有是非可說，因為這都是無從證明的。 現在說知識思想是應用的，看他是否能應用就可以證實他的是非和眞假了。 所以我們可說，詹姆士的心理學乃是實驗主義的心理學上的基礎。

四　詹姆士論實驗主義

本章的題目是『詹姆士論實驗主義。』 這個標題的意思是說，本章所說雖是用他的實驗主義一部書做根據，却不全是他一個人的學說，乃是他綜合皮耳士失勒杜威倭斯襪 (Ostwald) 馬赫 (Mach) 等人的學說，做成一種實驗主義的總論。 他這個人是富有宗教性的，有時不免有點偏見，所以我又引了旁人（以杜威為最多）批評他的話來糾

正他的議論。

詹姆士講實驗主義有三種意義。第一，實驗主義是一種方法論；第二，是一種眞理論 (Theory of Truth)；第三，是一種實在論 (Theory of Reality)。

（1）方法論。詹姆士總論實驗主義的方法是『要把注意之點從最先的物事移到最後的物事；從通則移到事實，從範疇 (Categories) 移到效果。』(Pragmatism, PP. 54-55)。這些通則哪，定理哪，範疇哪，都是『最先的物事。』亞里士多德所說在『天然順序中比較容易知道的，』就是這些東西。古來的學派大抵都是注重這些抽象的東西的。詹姆士說：『我們大家都知道人類向來喜歡玩種種不正當的魔術。魔術上最重要的東西就是名字。你如果知道某種妖魔鬼怪的名字，或是可以鎭服他們的符咒，你就可以管住他們了。所以初民的心裏覺得宇宙竟是一種不可解的謎；若要解這個啞謎，總須請教那些開通心竅神通廣大的名字。宇宙的道理即在名字裏面；有了名字便有了宇宙了。（參看中國儒家所論正名的重要，如孔丘董仲舒所說。）「上帝，」「物質，」「理，」「太極，」

「力，」都是萬能的名字。你認得他們，就算完事了。玄學的研究，到了認得這些神通廣大的名字可算到了極處了。』(P.52) 他這段說話挖苦那班理性派的哲學家，可算得利害了。他的意思只是要表示實驗主義根本上和從前的哲學不同。實驗主義要把種種全稱名字一個一個的『現兌』做人生經驗，再看這些名字究竟有無意義。所以說『要把注意之點從最先的物事移到最後的物事，從通則移到事實，從範疇移到效果。』

這便是實驗主義的根本方法。這個方法有三種應用。（甲）用來規定事物（Objects）的意義，（乙）用來規定觀念（Ideas）的意義，（丙）用來規定一切信仰（定理聖數量之類）的意義。

（甲）事物的意義。詹姆士引德國化學大家倭斯襪（Ostwald）的話『一切實物都能影響人生行爲；那種影響便是那些事物的意義。』他自己也說，『若要使我們心中所起事物的感想明白清楚，只須問這個物事能生何種實際的影響，——只須問他發生什麼感覺，我們對他起何種反動。』(P.P.46-47) 譬如上文所說的『悶空氣，』他的意義在

於他對於呼吸的關係和我們開窗換空氣的反動。

（乙）觀念的意義。他說，我們如要規定一個觀念的意義，只須使這觀念在我們經驗以內發生作用。把這個觀念當作一種工具用，看他在自然界能發生什麼變化，什麼影響。一個觀念（意思）就像一張支票，上面寫明可支若干效果；如果這個自然銀行見了這張支票即刻如數現兌，那支票便是真的，——那觀念便是真的。

（丙）信仰的意義。信仰包括事物與觀念兩種，不過信抑所包事物觀念的意義是平常公認爲已經確定了的。若要決定這種觀念或學說的意義，只須問，『如果這種學說是真的，那種學說是假的，於人生實際上可有什麼分別嗎？如果無論那一種是真是假都沒有實際上的區別，那就可證明這兩種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。』（P. 45）譬如我上文所引『人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在？』一個問題，兩方面都可信，都不發生實際上的區別，所以就不成問題了。

以上說方法論的實驗主義。

十四

（3）眞理論。　什麼是『眞理？』(Truth)　這個問題在西洋哲學史上是一個頂重要的問題。　那些舊派的哲學家說眞理就是同『實在』相符合的意象。　這個意象和『實在』相符合，便是眞的；那個意象和『實在』不相符合，便是假的。　這話狠寬泛，我們須要問，什麼叫做『和實在相符合？』　舊派的哲學家說『眞的意象就是實在的摹本(Copy)。』　詹姆士問道，『譬如牆上的鐘，我們閉了眼睛可以想像鐘的模樣，那還可說是一種摹本。　但是我們心裏起的鐘的用處的觀念，也是摹本嗎？　摹的是什麼呢？　又如我們說鐘的法條有彈性，這個觀念摹的又是什麼呢？　這就可見一切不能有摹本的意象，那「和實在相符合」一句話又怎麼解說呢？』(Pragmatism P.199)

詹姆士和旁的實驗哲學家都攻擊這種眞理論，以為這學說是一種靜止的，惰性的眞理論。　舊派的意思好像是只要把實在直鈔下來就完了事；只要得到了實在的摹本，就夠了，思想的功用就算圓滿了。　好像我們中國在前清時代奏摺上批了『知道了，欽此』五個大字，就完了。　這些實驗哲學家是不甘心的。　他們要問，『假定這個觀念是眞的，這可

於人生實際上有什麼影響嗎？ 這個眞理可以實現嗎？ 這個道理是眞是假，可影響那幾部分的經驗嗎？ 總而言之，這個眞理現兌成人生經驗，值得多少呢？」

詹姆士因此下一個界說道，「凡眞理都是我們能消化受用的，能考驗的，能用旁證證明的，能稽核查實的。 凡假的觀念都是不能如此的。」（P.201） 他說，「眞理的證實在能有一種滿意擺渡的作用。」（P.202） 怎麼叫作擺渡的作用呢？ 他說，「如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的妥貼，把複雜的變簡單了，把煩難的變容易了，——如果這個觀念能做到這步地田，他便「眞」到這步田地，便含有那麼多的眞理。」（P.58） 譬如我走到一個大森林裏，迷了路，餓了幾日走不出來，忽然看見地上有幾個牛蹄的印子，我心裏便想若跟着牛蹄印子走，一定可尋到有人烟的地方。 這個意思在這個時候非常有用，我依了做去，果然出險了。 這個意思便是眞的，因爲他能把我從一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，因此便自己證實了。

據這種見解看來，上文所說「和實在相符合」一句話便有了一種新意義。 眞理

『和實在相符合』並不是靜止的符合，乃是作用的符合；從此岸渡到彼岸，把困難化爲容易，這就是『和實在相符合』了。符合不是臨摹實在，乃是應付實在，乃是適應實在。

這種『擺渡』的作用，又叫做『做媒』的本事。詹姆士常說一個新的觀念就是一個媒婆，他的用處就在能把本來未有的舊思想和新發見的事實拉攏來做夫妻，使他們不要吵鬧，使他們和睦過日子。譬如我們從前糊糊塗塗的過太平日子，以爲物體從空中掉下來是很自然的事，不算希奇。不料後來人類知識進步了，知道我們這個地球是懸空吊在空中，於是便發生疑問：這個地球何以能夠不掉下去呢？地球既是圓的，圓球那一面的人物屋宇何以不掉到太空中去呢？這個時候，舊思想和新事實不能相容，正如人家兒女長大了，男的吵着要娶媳婦了，女的吵着要嫁人了。正在吵鬧的時候，來了一個媒婆，叫做『吸力說』，他從男家到女家，又從女家到男家，不知怎樣一說，女家男家都答應了，於是遂成了夫婦，重新過太平的日子。所以詹姆士說，觀念成爲眞理全靠他有這做媒的本事。一切科學的定理，一切眞理，新的舊的，都是會做媒的，或是現任的媒婆，或是已經退職的媒

婆。純粹物觀的眞理，不曾替人做過媒，不曾幫人擺過渡，這種眞理是從來沒有的。

這種眞理論叫做『歷史的眞理論』(Genetic Theory of Truth)。爲什麼叫做『歷史的』呢？因爲這種眞理論注重的點在於眞理如何發生，如何得來，如何成爲公認的眞理。眞理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。眞理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，是因爲他們大有用處所以才給他們『眞理』的美名的。我們所謂眞理，原不過是人的一種工具，眞理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，這把茶壺，是一樣的東西；都是我們的工具。因爲從前這種觀念曾經發生功效，故從前的人叫他做『眞理；』因爲他的用處至今還在，所以我們還叫他做『眞理。』萬一明天發生他種事實，從前的觀念不適用了，他就不是『眞理』了，我們就該去找別的眞理來代他了。譬如『三綱五倫』的話，古人認爲眞理，因爲這種話在古時宗法的社會很有點用處。但是現在時勢變了，國體變了，『三綱』便少了君臣一綱，『五倫』便少了君臣一倫。還有『父爲子綱』『夫爲妻綱』兩條，也不能成立。古時的『天經地義』現在變成廢語了。

有許多守舊的人覺得這是很可痛惜的。 其實這有什麼可惜？ 衣服破了，該換新的；這支粉筆寫完了，該換一支；這個道理不適用了，該換一個。 這是平常的道理，有什麼可惜？『天圓地方』說不適用了，我們換上一個『地圓說』，有誰替『天圓地方』說開追悼會嗎？

眞理所以成爲公認的眞理，正因爲他替我們擺過渡，做過媒。 擺渡的船破了，再造一個？ 帆船太慢了，換上一隻汽船。 這個媒婆不行，打他一頓媒拳，趕他出去，另外請一位靠得住的朋友做大媒。

這便是實驗主義的眞理論。

但是人各有所蔽，就是哲學家也不能免。 詹姆士是一個宗教家的兒子，受了宗教的訓練，所以對於宗教的問題，總不免有點偏見，不能老老實實的用實驗主義的標準來批評那些宗教的觀念是否眞的。 譬如他說『依實驗主義的道理看來，如果「上帝」那個假設有滿意的功用（此所謂『滿意』乃廣義的）那假設便是眞的。』（P 299） 又說，『上帝的觀念，……在實際上至少有一點勝過旁的觀念的地方：這個觀念許給我們一種

理想的宇宙，永久保存，不致毀滅。……世界有個上帝在裏面作主，我們便覺得一切悲劇都不過是暫時的，都不過是局部的，一切災難毀壞都不是絕對沒有翻身的。』(P.106) 最妙的是他的『信仰的心願』論(The Will to Believe)。這篇議論太長了，不能引在這裏，但是那篇議論中最重要又最有趣味的一個意思，他曾在別處常常提起，我且引來給大家看看。『我自己硬不信我們的人世經驗就是宇宙裏最高的經驗了。我寧可相信我們人類對於全宇宙的關係就和我們的貓兒狗兒對於人世生活的關係一般。貓兒狗兒常在我們的客廳上書房裏玩，他們也加入我們的生活，但他們全不懂得我們的生活的意義。我們的人世生活好比一個圓圈，他們就住在這個圓圈的正切線(Tangent)上，全不知道這個圓圈起於何處終於何處。我們也是如此。我們也住在這個全宇宙圓圈的正切線上。但是貓兒狗兒每日的生活可以證明他們有許多理想和我們相同，所以我們照宗教經驗的證據看來，也很可相信比人類更高的神力是實有的，並且這些神力也朝着人類理想中的方向努力拯救這個世界。』(P.300)

這就是他的宗教的成見。 他以爲這個上帝的觀念，——這個有意志，和我們人類的最高理想同一方向進行的上帝觀念，——能使我們人類安心滿意，能使我們發生樂觀，這就可以算他是眞的了！ 這種理論，仔細看來，是很有害的。 他在這種地方未免把他的實驗主義的方法用錯了。 爲什麼呢？ 因爲我們上文說過實驗主義的方法須分作三層使用。第一，是用來定事物的意義。 第二，定觀念的意義。 第三，定信仰的意義。 須是事物和觀念的意義已經明白確定了，方才可以用第三步方法。 如今假定一個有意志的上帝，這個假設還只是一個觀念，他的意義還不曾明白確定，所以不能用第三步方法，只可先用第二步方法，把這個觀念當作一種工具，當作一張支票，看他在這自然大銀行裏是否有兌現的效力。 這個『有意志的神力』的觀念是一個宇宙論的假設，這張支票上寫的是宇宙論的現款，不是宗教經驗上的現款。 我們拿了支票，該應先看他是否能解決宇宙論的問題：一切宇宙間的現狀，如生存競爭的殘忍，如罪惡痛苦的存在，都可以用這個假設來解決嗎？如不能解決，這張支票便不能兌現。 這個觀念的意義便不會確定。 一個觀念不曾經過

第二步的經驗，便不配算作信仰，便不配問他的真假在實際上發生什麼區別。為什麼呢？因為一張假支票在本銀行裏雖然支不出錢來，也許在不相干的小錢店裏押一筆錢。那小錢店不曾把支票上的圖章表記認明白，只顧貪一點小利，就胡亂押一筆錢出去。這不叫做『兌現，』這叫『外快，』這是騙來的錢。詹姆士不先把上帝這個觀念的意義弄明白，却先用到宗教經驗上去，回頭又把宗教經驗上所得的『外快』利益來冒充這個觀念本身的價值。這就是他不忠於實驗主義的所在了。（參看 Dewey, Essays in Experimental Logic, PP. 312—325)

（3）實在論　我們所謂『實在』(Reality)含有三大部分：（A）感覺，（B）感覺與感覺之間及意象與意象之間的種種關係，（C）舊有的真理。從前的舊派哲學都說實在是永遠不變的。詹姆士一派人說實在是常常變的，是常常加添的，常常由我們自己改造的。上文所說實在的三部分之中，我們且先說感覺。感覺之來，就同大水洶湧，是不由我們自主的。但是我們各有特別的興趣，興趣不同，所留意的感覺也不同。因為我

們所注意的部分不同，所以各人心目中的實在也就不同。一個詩人和一個植物學者同走出門遊玩，那詩人眼裏只見得日朗風輕，花明鳥媚；那植物學者只見得道旁長的是什麼草，籬上開的是什麼花，河邊栽的是什麼樹。這兩個人的宇宙是大不相同的。

再說感覺的關係和意象的關係。一樣的滿天星斗，在詩人的眼裏和在天文學者的眼裏，便有種種不同的關係。一樣的兩件事，你只見得時間的先後，我却見得因果的關係。一樣的一篇演說，你覺得這人聲調高低得宜，我覺得這人論理完密。一百個大錢，你可以擺成兩座五十的，也可以擺成四座二十五的，也可以擺成十座十個的。

那舊有的眞理更不用說了。總而言之，實在是我們自己改造過的實在。這個實在裏面含有無數人造的分子。實在是一個狠服從的女孩子，他百依百順的由我們替他塗抹起來，裝扮起來。『實在好比一塊大理石到了我們手裏，由我們雕成什麼像。』宇宙是經過我們自己創造的工夫的。『無論知識的生活或行爲的生活，我們都是創造的。實在的名的一部分，和實的一部分，都有我們增加的分子。』

這種實在論和理性派的見解大不相同。『理性主義以為實在是現成的，永遠完全的；實驗主義以為實在還正在製造之中，將來造到什麼樣子便是什麼樣子。』(P.257) 實驗主義（人本主義）的宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，將來改成怎樣便怎樣，但是永永沒有完篇的時期。理性主義的宇宙是絕對平安無事的，實驗主義的宇宙是還在冒險進行的。

這種實在論和實驗主義的人生哲學和宗教觀念都有關係。總而言之，這種創造的實在論發生一種創造的人生觀。這種人生觀詹姆士稱為『改良主義』(Meliorism)。這種人生觀也不是悲觀的厭世主義，也不是樂觀的樂天主義，乃是一種創造的『淑世主義』。世界的拯救不是不可能的，也不是我們籠着手，抬起頭來就可以望得到的。世界的拯救是可以做得到的，但是須要我們各人盡力做去。我們盡一分的力，世界的拯救就趕早一分。世界是一點一滴一分一毫的長成的，但是這一點一滴一分一毫全靠着你和我和他的努力貢獻。

他說，『假如那造化的上帝對你說：

「我要造一個世界，保不定可以救拔的。這個世界要想做到完全無缺的地位，須靠各個分子各盡他的能力。我給你一個機會，請你加入這個世界。你知道我不擔保這世界平安無事的。這個世界是一種真正冒險事業，危險很多，但是也許有最後的勝利。這是真正的社會互助的工作。你願意跟來嗎？你對你自己，和那些旁的工人，有那麼多的信心來冒這個險嗎？」

假如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當真怕這世界不安穩竟不敢去嗎？你當真寧願躲在睡夢裏不肯出頭嗎？』

這就是淑世主義的挑戰書。詹姆士自己是要我們大着膽子接受這個哀的米敦書的。他很嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說，『我曉得有些人是不願意去的。他們覺得在那個世界裏須要用奮鬪去換平安，這是很沒有道理的事。……他們不敢相信機會。他們想尋一個世界，要可以歇肩，可以抱住爸爸的頸項，就此被吸到那無窮無

極的生命裏面，好像一滴水滴在大海裏。這種平安清福，不過只是免去了人世經驗的種種煩惱。佛家的涅槃其實只不過免去了塵世的無窮冒險。那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫，他們怕經驗，怕生活。……他們聽見了多元的淑世主義，牙齒都打戰了，胸口的心也駭得冰冷了。』(PP.291-293) 詹姆士自己說，『我嗎？我是願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮；我決不說「我不幹了！」』(P.296)

這便是他的宗教。這便是他的實在論所發生的效果。

五　杜威哲學的根本觀念

杜威（生於1859）是現在實驗主義的領袖。他的著作很多，最重要的是 The School and Society, 1899; Studies in Logical Theory, 1903; Influence of Darwin on Philosophy, and other Essays, 1910; How We Think, 1910; Ethics, (With Tufts), 1909, Essays in Experimental Logic, 1916; Democracy and Education, 1916;

Creative Intelligence (With others) 1917. 他做的書都不很容易讀，不像詹姆士的書有通俗的能力。但是在思想界裏面杜威的影響實在比詹姆士還大。有許多反對詹姆士的實驗主義的哲學家，對於杜威都不能不表敬意。他的教育學說影響更大，所以有人稱他做『教師的教師』(The teacher of teachers)。

杜威在哲學史上是一個大革命家。爲什麼呢？因爲他把歐洲近世哲學從休謨(Hume)和康德(Kant)以來的哲學根本問題一齊抹煞，一齊認爲沒有討論的價值。一切理性派與經驗派的爭論，一切唯心論和唯物論的爭論，一切從康德以來的知識論，在杜威的眼裏，都是不成問題的爭論，都可『以不了了之。』杜威說，『智識上的進步有兩條道路。有的時候，舊的觀念範圍擴大了，研究得更精密了，更細膩了，智識因此就增加了。有的時候，人心覺得有些老問題實在不值得討論了，從前火一般熱的意思現在變冷了，從前很關切的現在覺得不關緊要了。在這種時候，智識的進步不在於增添，在於減少；不在分量的增加，在於性質的變換。那些老問題未必就解決了，但是他們可以不用解決了。』

(Creative Intelligence, P 3) 這就是我們中國人所講的『以不了了之。』

杜威說近代哲學的根本大錯誤就是不曾懂得『經驗』(Experience)究竟是個什麼東西。一切理性派和經驗派的爭論，唯心唯實的爭論，都只是由於不曾懂得什麼叫做經驗。他說舊派哲學對於『經驗』的見解有五種錯誤：

(1)舊派人說經驗完全是知識。其實依現在的眼光看來，經驗確是一個活人對於自然的環境和社會的環境所起的一切交涉。

(2)舊說以為經驗是心境的，裏面全是『主觀性。』其實經驗只是一個物觀的世界，走進人類的行為遭遇裏面，受了人類的反動發生種種變遷。

(3)舊說於現狀之外只是承認一個過去，以為經驗的元素只是記着經過了的事。其實活的經驗是試驗的，是要變換現有的物事；他的特性在於一種『投影』的作用，伸向那不知道的前途，他的主要性質在於連絡未來。

(4)舊式的經驗是專向個體的分子的。一切連絡的關係都當作從經驗

外面侵入的，究竟可靠不可靠還不可知。 但是我們若把經驗當作應付環境和約束環境的事，那麼經驗裏面便含有無數連絡，無數貫串的關係。

(5)舊派的人把經驗和思想看作絕相反的東西。 他們以為一切推理的作用都是跳出經驗以外的事。 但是我們所謂經驗裏面含有無數推論。 沒有一種有意識的經驗沒有推論的作用。(pp.7-8)

這五種區別，很是重要，因為這就是杜威的哲學革命的根本理由。 既不承認經驗就是知識，那麼三百多年以來把哲學幾乎完全變成認識論，便是大錯了；那麼哲學的性質，範圍，方法，都要改變過了。 既不承認經驗是主觀的，反過來既承認經驗是人應付環境的事業那麼一切唯心唯實的爭論都不成問題了。 既不承認經驗完全是細碎不連絡的分子(如印象，意象，感情之類)反過來既承認連絡貫串是經驗本分內的事。 那麼一切經驗派和理性派的紛爭，連帶休謨的懷疑哲學和康德那些支離繁碎的心法範疇，都可以丟在腦背後了。

最要緊的是第三第五兩種區別。杜威把經驗看作對付未來，預料未來，連絡未來的事，又把經驗和思想看作一件事。這是極重要的觀念。照這種說法，經驗是向前的，不是回想的；是推理的，不是完全堆積的；是主動的，不是靜止的，也不是被動的；是創造的思想活動，不是細碎的記憶帳簿。

杜威受了近世生物進化論的影響最大，所以他的哲學完全帶着生物進化學說的意義。他說『經驗就是生活；生活不是在虛空裏面的，乃是在一個環境裏面的，乃是由於這個環境的。』(P.9)『我們人手裏的大問題，是怎樣對付外面的變遷才可使這些變遷朝着能於我們將來的活動有益的一個方向走。外境的勢力雖然也有幫助我們的地方，但是人的生活決不是攏着手太太平平的坐享環境的供養。人不能不奮鬥；不能不利用環境直接供給我們的助力，把來間接造成別種變遷。生活的進行全在能管理環境。生活的活動必須把周圍的變遷一一變換過；必須使有害的勢力變成無害的勢力，必須使無害的勢力變成幫助我們的勢力。』(P.9)

這就是杜威所說的『經驗。』 經驗不是一本老帳簿；經驗乃是一個有孕的婦人；經驗乃是現在的裏面懷着將來的活動。 簡單一句話，『經驗不光是知識，經驗乃我對付物，物對付我的法子。』 (P.37) 知識自然是重要的，因為知識乃是應付將來的工具。 因為知識是重要的，所以古人竟把經驗完全看作知識的事，還有更荒謬的人竟把知識當作看戲一樣，把知識的心當作一個看戲的人對着戲台上穿紅的進去穿綠的出來，毫沒有關係，完全處於旁觀的地位。 這就錯了。 要知道知識所以重要，正因為他是 種應用的工具，是用來推測將來的經驗的。 人類的經驗全是一種『應付的行為』 (Responsive behavior)。 凡是有意識的應付的行為都有一種特別性質與旁的應付不同；這種特性就是先見和推測的作用。 這種先見之明引起選擇去取的動作，這便是知識的意義。 這種動作的成績便可拿來評定那種先見的高下。

如此看來可見思想的重要。 杜威常引彌兒的話道，『推論乃是人生一大事。……只有這件事是人的心思無時無刻不做的。』 他常說思想能使經驗脫離無意識的性欲行

為；能使人用已知的事物推測未知的事物；能使人利用現在預料將來；能使人懸想新鮮的目的，繁複豐富的效果；能使經驗永遠增加意義，擴張範圍，開闢新天地。 所以杜威一系的人把思想尊為『創造的智慧』("Creative Intelligence")。 思想是人類應付環境的唯一工具是人類創造未來新天地的工具，所以當得起『創造的智慧』這個尊號。

杜威說，『知識乃是一件人的事業，人人都該做的，並不是幾個上流人或幾個專門哲學家科學家所能獨享的美術賞鑑力。』(p.64) 從前哲學的大病就是把知識思想當作了一種上等人的美術賞鑒力，與人生行為毫無關係；所以從前的哲學鑽來鑽去總跳不出『本體』『現象』『主觀』『外物』等等不成問題的爭論。 現在我們受了生物學的教訓，就該老實承認經驗就是生活，生活就是人與環境的交互行為，就是思想的作用指揮一切能力，利用環境，征服他，約束他，支配他，使生活的內容外域永遠增加，使生活的能力格外自由，使生活的意味格外濃厚。 因此，我們就該承認哲學的範圍，方法，性質，都該有一場根本的大改革。 這種改革，杜威不叫做哲學革命，能說這是『哲學的光復』(A Recovery

of Philosophy)。 他說，『哲學如果不弄那些「哲學家的問題」了，如果變成對付「人的問題」的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到了。』(p.65)

以上所說是杜威的哲學的根本觀念。 這些根本觀念，總括起來是(1)經驗就是生活，生活就是對付人類周圍的環境；(2)在這種應付環境的行爲之中，思想的作用最爲重要；一切有意識的行爲都含有思想的作用；思想乃是應付環境的工具；(3)眞正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題」，必須變成解決「人的問題」的方法。

這個「解決人的問題的哲學方法」又是什麼呢？ 這個不消說得，自然是怎樣使人能有那種「創造的智慧」，自然是怎樣使人能根據現有的需要，懸想一個新鮮的將來，還要能創造方法工具，好使那個懸想的將來眞能實現。

六　杜威論思想

杜威先生的哲學的基本觀念是：『經驗即是生活，生活即是應付環境；』但是應付環

槪有高下的程度不同。 許多蛆在糞窖裏滾去滾來，滾上滾下；滾到牆壁，也會轉灣子。 這也是對付環境。 一個蜜蜂飛進屋裏打幾個回旋，嗤的一聲直飛向玻璃窗上，頭碰玻璃，跌倒在地；他掙扎起來，還向玻璃窗上飛；這一回小心了，不致碰破頭；他飛到玻璃上，爬來爬去，想尋一條出路：他的『指南針』只是光線，他不懂這光明的玻璃何以不同那光明的空氣一樣，何以飛不出去！ 這也是應付環境。 一個人出去探險，走進一個無邊無際的大樹林裏，迷了路，走不出來了。 他爬上樹頂，用千里鏡四面觀望，也看不出一條出路。 他坐下來仔細一想，忽聽得遠遠的有流水的聲音；他忽然想起水流必定出山，人跟着水走，必定可以走出去。 主意已定，他先尋到水邊，跟着水走，果然走出了危險。 這也是應付環境。 以上三種應付環境，所以高下不同，正爲智識的程度不同。 蛆的應付環境，完全是無意識的作用；蜜蜂能用光線的指導去尋出路，已可算是有意識的作用了，但他不懂得光線有時未必就是出路的記號，所以他碰着玻璃就受窘了，人是有智識能思想的動物，所以他迷路時，不慌不忙的爬上樹頂取出千里鏡，或是尋着溪流跟着水路出去。 人的生活所以尊貴，正爲

人在這種高等的應付環境的思想能力。故杜威的哲學基本觀念是：『知識思想是人生應付環境的工具』。知識思想是一種人生日用必不可少的工具，並不是哲學家的玩意兒和奢侈品。

總括一句話，杜威哲學的最大目的，只是怎樣能使人類養成那種『創造的智慧』(Creative Intelligence) 使人應付種種環境充分滿意。換句話說，杜威的哲學的最大目的是怎樣能使人有創造的思想力。

因為思想在杜威的哲學系統裏佔如此重要的地位，所以我現在介紹杜威的思想論。

思想究竟是什麼呢？第一，戲台上說的『思想起來，好不傷慘人也，』那個『思想』是回想，是追想，不是杜威所說的『思想』。第二，平常人說的『你不要胡思亂想，』那種『思想』是『妄想，』也不是杜威所說的『思想』。杜威說的思想是用已知的事物作根據，由此推測出別種事物或真理的作用。這種作用，在論理學書上叫做『推論的作用』(Inference)。推論的作用只是從已知的物事推到未知的物事，有前者作根據，使人

對於後者發生信用。 這種作用，是有根據有條理的思想作用。 這纔是杜威所指的『思想』。 這種思想有兩大特性。 (一)須先有一種疑惑困難的情境做起點。 (二)須有尋思搜索的作用，要尋出新事物或新知識來解決這種疑惑困難。 譬如上文所舉那個在樹林中迷了路的人，他在樹林裏東行西走，迷了方向尋不出路子：這便是一種疑惑困難的情境。 這是第一個條件。 那迷路的人爬上樹頂遠望，或取出千里鏡四望，或尋到流水，跟水出山：這都是尋思搜索的作用。 這是第二個條件。 這兩個條件都很重要。 人都知『尋思搜索』是很重要的，但是很少人知道疑難的境地也是一個不可少的條件。 因為我們平常的動作，如吃飯呼吸之類，多是不用思想的動作；有時偶有思想，也不過是東鱗西爪的胡思亂想。 直到疑難發生時，方才發生思想推考的作用。 有了疑難的問題，便定了思想的目的；這個目的便是如何解決這個困難。 有了這個目的此時的尋思搜索便都向着這個目的上去，便不是無目的的胡思亂想了。 所以杜威說『疑難的問題，定思想的目的；思想的目的，定思想的進行。』

杜威論思想，分作五步說：(一)疑難的境地；(二)指定疑難之點究竟在什麼地方；(三)假定種種解決疑難的方法，(四)把每種假定所涵的結果，一一想出來，看那一個假定能夠解決這個困難；(五)證實這種解決使人信用；或證明這種解決的謬誤，使人不信用。

(一)思想的起點是一種疑難的境地。——上文說過，杜威一派的學者認定思想爲人類應付環境的工具。人類的生活若是處處沒有障礙，時時方便如意，那就用不着思想了。但是人生的環境，常有更換，常有不測的變遷。到了新奇的局面，遇着不曾經慣的物事，從前那種習慣的生活方法都不中用了。譬如看中國白話小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑難。又譬如上文那個迷了路的人，走來走去，走不出去：平時的走路本事，都不中用了。到了這種境地，我們便尋思：『這句書怎麼解呢？』『這個大樹林的出路怎麼尋得出呢？』『這件事怎麼辦呢？』『這便如何是好呢？』這些疑問，便是思想的起點。一切有用的思想，都起於一個疑問符號。一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說，『學原於思。』這話固然不錯，

但是懸空講『思』是沒有用的。 他應該說『學原於思，思起於疑，』 疑難是思想的第一步。

（二）指定疑難之點究竟在何處。——有些疑難是很容易指定的，例如上文那個人迷了路，他的問題是怎麼尋一條出險的路子，這是很容易指定的。 但是有許多疑難，我們雖然覺得是疑難，但一時不容易指定究竟那一點是疑難的真問題。 我且舉一個例。 墨子小取篇有一句話：『辟（譬）也者舉也物而以明之也。』 初讀的時候，我們覺得『舉也物』三個字不可解，是一種疑難。 畢沅註墨子徑說這個『也』字是衍文，刪了便是了。 王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。 因爲這句話裏的真疑難不在一個『也』字的多少，乃在研究這個地方既然跑出一個『也』字來，究竟這個字可以有解說沒有解說。 如果先斷定這個『也』字是衍文，那就近於武斷，不是科學的思想了。 這一步的工夫平常人往往忽略過去，以爲可以不必特別提出。（看新潮雜誌第一卷第四號汪敬熙君的『什麼是思想』） 杜威以爲這一步是很重要的。 這一步就同醫生的『脉案，』西醫的『診斷，』

一般重要。 你請一個醫生來看病，你先告訴他，說你有點頭痛，發熱，肚痛，……你昨天吃了兩隻螃蟹，又喝了一杯冰忌令，大概是傷了食。 這是你胡亂猜想的話，不大靠得住。 那位醫生如果是一位好醫生，他一定不採你說的什麼。 他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何，……然後下一個『診斷』，斷定你的病究竟在什麼地方。 若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

（三）提出種種假定的解決方法。——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗，知識，學問裏面，提出種種的解決方法。 例如上文那個迷路的人要有一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看，這是第一個解決法。 這個法子不行，他又取出千里鏡來，四面遠望，這是第二個解決法。 這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花郎的聲音是流水的聲音；他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行必定可以尋一條出路。 這是第三個解決法。 這都是假定的解決。 又如上文所說墨子『辟也者，舉也物而以明之也』一句。 畢沅說『也物』的也字是衍文，這是第一個解決。 王念

孫說，『也』字當作『他』字解；『舉也物』即是『舉他物』。這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。 我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇著的困難。 但是我們不可忘記，這些假設的解決，都是從經驗學問上生出來的。 沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決疑難的假設，那便成了吃飯的書櫥，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正爲他們可以供給這些假設的解決的材料。

（四）決定那一種假設是適用的解決。——有時候，一個疑難的問題能引起好幾個假設的解決法。 即如上文迷路的例，有三種假設；一句墨子有兩種解法。 思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義，一一的演出來：如果用這一種假設，應該有什麼結果？ 這種結果是否能解決所遇的疑難？ 如果某種假設，比較起來最能解決困難，我們便可採用這種解決。 例如墨子的『舉也物』一句，畢沅的假設是刪去『也』字，如果用這個假設，有兩層結果：第一，刪去這個字，成了『舉物而以明之也，』雖可以勉強講得

通，但是牽強得很；第二、校勘學的方法，最忌『無故衍字，』凡衍一字必須問當初寫的人，何以多寫了一個字；我們雖可以說鈔墨子的人因上下文都有『也』字，所以無心中多寫了一個『也』字，但是這個『也』字是一個煞尾的字，何以在句中多出這個字來？ 如此看來，畢沅的假設雖可勉強解說，但是總不能充分滿意。 再看王念孫的解說，把『也』字當作『他』字，這也有兩層結果：第一，『舉他物而以明之也，』舉他物來說明此物，正是『譬』字的意義；第二，他字本作它，古寫像也字，故容易互混；既可互混，古書中當不止這一處；再看墨子書中，如備城門篇，如小取篇的『无也故焉，』『也者同也，』都是他字寫作也字。 如此看來，這個假定解決的涵義果然能解決本文的疑難，所以應該採用這個假設。

(五)證明。——第四步所採用的解決法，還只是假定的，究竟是否真實可靠，還不能十分確定，必須有實地的證明，方才可以使人信仰；若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。 已證實的假設，能使人信用，便成了『真理。』 例如上文所舉墨子書中『舉也物』一句，王念孫能尋出『無也故焉』和許多同類的例，來證明墨子書中『他』

字常寫作『也』字，這個假設的解決便成了可信的眞理了。又如那個迷路的人，跟着水流，果然出了險，他那個假設便成了眞正適用的解決法了。這種證明比較是很容易的。有時候，一種假設的意思，不容易證明，因爲這種假設的證明所需要的情形平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做『實驗。』譬如科學家葛理賴(Galileo)觀察抽氣筒能使水升高至三十四尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因爲空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設，不曾證實。他的弟子佗里傑利(Torricelli)心想如果水的升至三十四英尺是空氣壓力所致，那麽，水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時葛理賴已死了。後來又有一位哲學家柏斯嘉(Pascal)心想如果佗里傑利的氣壓說不錯，那麽，山頂上的空氣比山脚下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降。所以他叫他的親戚拿了一管水銀走上劈得東山，水銀果然逐漸低下，到山頂時水銀比平地要低三寸。於是從前的假設，眞成了科學的眞理了。思想的

結果到了這個地步，不但可以解決面前的疑難，簡直是發明眞理，供以後的人大家受用，功用更大了。

以上說杜威分析思想的五步。這種說法，有幾點很可特別注意。(一)思想的起點是實際上的困難，因爲要解決這種困難，所以要思想；思想的結果，疑難解決了，實際上的活動照常進行；有了這一番思想作用，經驗更豐富一些，以後應付疑難境地的本領就更增長一些。思想起於應用，終於應用；思想是運用從前的經驗，來幫助現在的生活，更預備將來的生活。(二)思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是從普通的定理裏面演出個體的斷案，也不單是從個體的事物裏面抽出一個普徧的通則。看這五步，從第一步到第三步，是偏向歸納法的，是先考察眼前的特別事實和情形，然後發生一些假定的通則；但是從第三步到第五步，是偏向演繹法的，是先有了通則，再把這些通則所涵的意義一一演出來，有了某種前提，必然要有某種結果：更用直接或間接的方法，證明某種前提是否眞能發生某種效果。懂得這個道理，便知道兩千年來西洋的『法式的論理學』(Formal

「Logic」單教人牢記AEIO等等法式和求同求異等等細則，都不是訓練思想力的正當方法。思想的眞正訓練，是要使人有眞切的經驗來作假設的來源；使人有批評判斷種種假設的能力；使人能造出方法來證明假設的是非眞假。

杜威一系的哲學家論思想的作用，最注意「假設」。試看上文所說的五步之中，最重要的就是第三步。第一步和第二步的工夫只是要引起這第三步的種種假設；以下第四第五兩步只是把第三步的假設演繹出來，加上評判，加上證驗，以定那種假設是否適用的解決法。這第三步的假設是承上起下的關鍵，是歸納法和演繹法的關頭。我們研究這第三步，應該知道這一步在臨時思想的時候是不可強求的；是自然湧上來，如潮水一樣，壓制不住的；他若不來時，隨你怎樣搔頭抓耳，挖盡心血，都不中用。假使你在大樹林裏迷了路，你腦子裏熟讀的一部穆勒名學或陳文名學講義，都無濟於事，都不能供給你「尋着流水，跟着水走出去」的一個假設的解決。所以思想訓練的着手工夫在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大來源在於人生有意識的活動。使活動事業得來

的經驗，是真實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，還可訓練我們時時刻刻拿當前的問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的胡思亂想。還有一層，人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每起一個假設，自然會推想到他所涵的效果，自然會來用這種推想出來的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果，這才是思想能力的養成。

參考書 Dewey: How We Think, Chapters I, II, III, VI, VII, XII.

又 Democracy and Education, Chapter XXV.

七 杜威的教育哲學

杜威先生常說，『哲學就是廣義的教育學說。』這就是說哲學便是教育哲學。

這句話初聽了很可怪。其實我們如果仔細一想，便知道這句話是不錯的。我們試

問古往今來的哲學家那一個不是教育家？那一個沒有一種教育學說？那一種教育學說不是根據於哲學的？

我且舉幾個例。我們小時讀三字經開端就是『人之初，性本善，性相近，習相遠；苟不教，性乃遷。』這幾句說的是孔子的教育哲學。三字經是宋朝人做的，所代表的又是程子朱子一派的教育哲學。再翻開朱註的論語，第一章『學而時習之』的底下註語道：『學之為言效也。人性皆善而覺有先後。後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。』請看他們把學字解作倣效，把教育的目的看作『明善而復其初』這不是極重要的教育學說嗎？我們如研究哲學史，便知道這幾句註語裏面，不但是解釋孔子的話，並且含有禪家明心見性的影響。這不是很明白的例嗎？

再翻開各家的哲學書，從老子直到蔡元培，從老子的『常使民無知無欲，』直到蔡元培的『以美育代宗教，』那一家的哲學不是教育學說呢？

懂得這個道理，然後可以知道杜威先生的哲學和他的教育學說的關係。

裏面。

杜威的教育學說，大旨都在鄭宗海先生所譯的『杜威教育主義』(新教育第二期)現在且先把那篇文章的精華提出來寫在下面(譯筆略與鄭先生不同)。

(一)什麽是教育？

教育的進行在於個人參與人類之社會的觀念。……真教育只有一種：只有兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動這才是真教育。

(二)什麽是學校？

學校本來是一種社會的組織。　教育既是由社會生活上進行學校不過是一種團體生活，凡是能使兒童將來得享受人類的遺產和運用他自己的能力爲羣衆謀福利的種種勢力，都集合在裏面。　簡單說來，教育即是生活，並不是將來生活的預備。

(三)什麽是教材。

學校科目交互關係的中心點不在理科，不在文學，不在歷史，不在地理，乃在

兒童自己的社會生活。

總而言之，我深信我們應該把教育看作經驗的繼續再造；教育的目的與教育的進行是一件事，不是兩件事。

(四)方法的性質。

方法的問題即是兒童的能力和興趣發展的次序的問題。

(1)兒童天性的發展，主動的方面先於被動的方面；……動作先於有意識的感覺。意思（智識的和推理的作用）乃是動作的結果，並且是因爲要主持動作纔發生的。平常所謂『理性，』不過是有條理有效果的動作之一種法子，並不是在動作行爲之外可以發達得出來的。

(2)影像（Images）乃是教授的大利器。兒童對於學科所得到的不過是他自己對於這一科所構成的影像。……現在我們用在預備工課和教授工課上的許多時間和精力，正可用來訓練兒童構成影像的能力，要使兒童對於

所接觸的種種物事都能隨時發生清楚明瞭又時時長進的影像。

(3)兒童的興趣卽是才力發生的記號。……某種興趣的發生，卽是表示這個兒童將要進到某步程度。……凡興趣都是能力的記號，最要緊的是尋出這種能力是什麼。

(4)感情乃是動作的自然反應。若偏向激動感情，不問有無相當的動作，必致於養成不健全和乖僻的心境。

(五)社會進化與學校。

教育乃是社會進化和改良的根本方法。……教育根據於社會觀念，支配個人的活動，這便是社會革新的唯一可靠的方法。

這種教育見解，對於個人主義和社會主義的理想都有適當的容納。一方面是個人的，因爲這種主張承認一種品行的養成是正當生活的真基礎。一方面是社會的，因爲這種學說承認這種良好的品行不是單有個人的訓戒教

導便能造成的；乃是倚靠一種社會生活的影響纔能養成的。

以上所記，可說是杜威教育學說的要旨。再總括起來，便只有兩句話：

（1）『教育即是生活。』

（2）『教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主持指揮後來經驗的能力格外增加。』(Democracy and Education, PP. 89-90)

我所要說的杜威教育哲學，不過是說明這兩句話的哲學根據。我且先解釋這兩句話的意義。

這兩句話其實祇是一句話。（1）即是（2），所以我且解說第二句話。『教育即是繼續不斷的重新組織經驗。』怎麼講呢？經驗即是生活。生活即是應付人生四圍的境地；即是改變所接觸的事物，使有害的變爲無害的，使無害的變爲有益的。這種活動是人生不能免的。從嬰孩到長大，從長成到老死，都免不了這種活動。這種活動各有教育

的作用，因爲每一種活動即是增添一點經驗，即是『學』了一種學問。每次所得的經驗，和已有的經驗合攏起來，起一種重新組織；這種重新組織過的經驗，又留作以後經驗的參考資料和應用工具。如此遞進，永永不已。所以說，『敎育是繼續不斷的重新組織經驗。』怎麼說『使經驗的意義格外增加』呢？意義的增加就是格外能看出我們所作活動的連貫關係。杜威常舉一個例：有一個小孩子伸手去抓一團火光，把手燙了。從此以後，他就知道眼裏所見的某種視覺是和手的某種觸覺有關係的；更進一步，他就知道某種光是和某種熱有關係的。高等的化學家在試驗室裏作種種活動，尋出火光的種種性質，其實同那小孩子的經驗是一樣的道理。總而言之，只是尋出事物的關係。懂得種種關係，使能預先安排某種原因發生某種效果。這便是增加經驗意義。怎麼說『使個人主持後來經驗的能力格外增加』呢？懂得經驗的意義，能安排某種原因發生某種結果，這便是說我們可以推知未來，可以預先籌備怎樣得到良好的結果，怎樣免去不良好的結果。這就是加添我們主持後來經驗的能力了。

杜威這種教育學說和別人根本不同之處就在於把『目的』和『進行』看作一件事。

這句話表面上似乎不通，其實不錯。杜威說：『活動的經驗是佔時間的，他的後一步補足他的前一步；前面不會覺得的關係，也可明白了。後面的結果，表出前面的意義。這種經驗的全體又養成趨向有這種意義的事物的習慣。每一種這樣繼續不斷的經驗是有教育作用的。一切教育只在於有這種經驗。』（同上書頁九一－九二）

這種教育學說的哲學根據，就是杜威的實驗主義。實驗主義的大旨，我已在前面說過了。如今單提出杜威哲學中和教育學說最有密切關係的知識論和道德論，略說一點。

（一）知識論（Democracy and Education, Chap. 25）

杜威說古代以來的知識論的最大病根，在於經驗派和理性派的區別太嚴了。古代的社會階級很嚴，有勞心的和勞力的，治人的和被治的，出令的和受令的，貴族和小百姓，種種區別。所以論知識也有經驗和理性，個體與共相，心與物，心與身，智力與感情，種種區別。這許多區別，在現在的民主社會裏都不能成立，都不應該存在。從學理一方面看來，更不

能成立。

杜威提出三條理由如下：

(1)現代生理學和心理學互相印證，證明一切心的作用都和神經系統有密切關係。神經系統使一切身體的作用同力合作。外面環境來的激刺和裏面發出的應付作用，都受腦部的節制支配。神經作用，又不但主持應付環境的作用，並且有一種特性，使第一次應付能限定下一次的官能激刺作何樣子。試看一個雕匠雕刻木頭，或是畫師畫他的油畫，便可見神經作用時時刻刻重新組織已有的活動，作為後來活動的預備，使前後的活動成為一貫的連續。處處是『行，』處處是『知；』知即從行來，即在行裏；行即從知來，又即是知。懂得此理，方才可以懂得杜威所說『教育即是生活』的道理。

(2)生物學發達以來，生物進化的觀念使人知道從極簡單的生物進到人類，都有一貫的程序。最低等的有機體，但有應付環境的活動，卻沒有心官可說。後來活動更複雜了，智力的作用漸漸不可少，漸漸更重要。有了智力作

用，方才可以預料將來，可以安排布置。這種生物進化論出世以後，方才有人覺悟從前的人把智力看作一個物外事外的『旁觀者，』把知識看作無求於外，完全獨立存在的，這都是錯了。生物進化論的教訓是說每個生物是世界的一分子，和世界同受苦，同享福；他所以能居然生存，全靠他能把自己作爲環境的一部分，預料未來的結果，使自己的活動適宜於這種變遷的環境。如此看來，人既是世界活動裏面的一個參戰者，可見知識乃是一種參戰活動，知識的價值全靠知識的效能。知識決不是一種冷眼旁觀的廢物。懂得這個道理，方才可以懂得杜威說的『真教育只是兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動。』

(3)近代科學家的方法進步，實驗的方法一面教人怎樣求知識，一面教人怎樣證明所得的知識是否真知識。這種實驗的方法和新起的知識論也極有關係。這種方法有兩種意義。（一）實驗的方法說：除非我們的動作或

能發生所期望的變化，決不能說是有了知識，但可說是有了某種假設，某種猜想罷了。 眞知識是可以試驗出效果來的。 （二）實驗的方法又說：思想是有用的：但思想所以有用，正爲思想能正確的觀察現在狀況，用來作根據，推知未來的效果，以爲應付未來的工具。

實驗方法的這兩層意義都狠重要。 第一，凡試驗不出什麽效果來的觀念，不能算是眞知識。 因此，教育的方法和教材都該受這個標準的批評，經得住這種批評的，方才可以存在。 第二，思想的作用不是死的，是活的；是要能根據過去的經驗對付現在，根據過去與現在對付未來。 因此，學校的生活須要能養成這種活動的思想力；養成杜威所常說的『創造的智慧。』

（三）道德論 (Democracy and Education, Chap. 26)

杜威論人生的行爲道德，也極力反對從前哲學家所固執的種種無謂的區別。

（1）主內和主外的區別。 主內的偏重行爲的動機，偏重人的品性。 主外

的偏重行為的效果，偏重人的動作。 其實這都是一偏之見。 動機也不是完全在內的，因為動機都是針對一種外面的境地起來的。 品性也不是完全在內的，因為品性往往都是行為的結果：行為成了習慣，便是品行。 主外的也不對。 行為的結果也不是完全在外的，因為有意識的行為都有一種目的，目的就是先已見到的效果。 若沒有存心，行為的善惡都不成道德的問題。 譬如我無心中掉了十塊錢，有人拾去，救了他一命。 結果雖好，算不得是道德。 至於行為動作有外有內，更顯而易見了。

杜威論道德，不認古人所定的這些區別。 他說，平常的行為，本沒有道德和不道德的區別。 遇著疑難的境地，可以這樣做，也可以那樣做；但是這樣做便有這等效果，那樣做又有那種結果：究竟還是這樣做呢？還該那樣做呢？ 到了這個選擇去取的時候，方才有一個道德的境地，方才有道德和不道德的問題。 這種行為，自始至終，只是一件貫串的活動。 沒有什麼內外的區別。 最初估量決擇的時候，雖是有些遲疑。 究竟

疑慮也是活動，決定之後，去彼取此，決心做去，那更是很明顯的活動了。這種行爲，和平常的行爲並無根本的區別。這裏面主持的思想，即是平常猜謎演算術的思想，並沒有一個特別的良知。這裏面所用的參考資料和應用工具，也都是經驗和觀念之類，並無特別神秘的性質。總而言之，杜威論道德，根本上不承認主內和主外的分別，知也是外，行也是內；動機也是活動，疑慮也是活動，做出來的結果也是活動。若把行爲的一部分認作「內，」一部分認作「外，」那就是把一件整個的活動分作兩截，那就是養成知行不一致的習慣，必致於向活動之外另尋道德的教育。活動之外的道德教育，如我們中國的讀經修身之類，決不能有良好的效果的。

（2）責任心和興趣的分別。西洋論道德的，還有一個很嚴的區別，就是責任心和興趣的區別。偏重責任心的人，說你「應該」如此做。不管你是否願意，你總該如此做。中國的董仲舒和德國的康德都是這一類。還有一班

人偏重興趣一方面說，我高興這樣做，我愛這樣做。 孔子說的『知之者不如好之者，好之者不如樂之者，』便是這個意思。 有許多哲學家把『興趣』看錯了，以為興趣即是自私自利的表示，若跟着『興趣』做去，必致於偏向自私自利的行為。 這派哲學家因此便把興趣和責任心看作兩件絕對相反的東西。 所以學校中的道德教育只是要學生腦子裏記得許多『應該』做的事，或是用種種外面的獎賞刑罰之類，去監督學生的行為。 這種方法，杜威極不贊成。 杜威以為責任和興趣並不是反對的。 興趣並不是自私自利，不過是把我自己和所做的事看作一件事；換句話說，興趣即是把所做的事認做我自己的活動的一部分。 譬如一個醫生，當鼠疫盛行的時候，他不顧傳染的危險，親自天天到疫區去醫病救人。 我們一定說他很有責任心。 其實他只不過覺得這種事業是他自己的活動的一部分，所以冒險做去。 他若沒有這種興趣，若不能在這種冒險救人的事業裏面尋出興趣，那就隨書上怎麼把責任心

說得天花亂墜，他決不肯去做。 如此看來，眞正責任心只是一種興趣。 杜威說，『責任』(Duty) 古義本是『職務』(Office) 只是『執事者各司其事。』 興趣卽是把所要做的事認作自己的事。 仔細看來，興趣不但和責任心沒有衝突，並且可以補助責任心。 沒有興趣的責任，如囚犯作苦工，決不能眞有責任心。 況且責任是死的，興趣是活的，興趣的發生，卽是新能力發生的表示，卽是新活動的起點。 卽如上文所說的醫生，他初行醫的時候，他的責任只在替人醫病，並不曾想到鼠疫的事。 後來鼠疫發生了，他若是覺得他的興趣只在平常的醫病，他決不會去冒險做疫區救濟的事。 他所以肯冒傳染的危險，正爲他此時發生一種新興趣，把疫區的治療認作他的事業的一部分，故疫區的危險都不怕了。 學校中的德育也是如此。 學生對於所做的工課毫無興趣，怪不得要出去打牌吃酒去了。 若是學校的生活能使學生天天發生新興趣，他自然不想做不道德的事了。 這才是眞正的道德教育。 社會上的

道德教育，也是如此。 商店的夥計，工廠的工人，一天做十五六點鐘的苦工，做的頭昏腦悶，毫無興趣，他們自然要想出去幹點不正當的娛樂。 舊人的教訓，宗教的戒律，到此全歸無用。 所以現在西洋的新實業家，一方面減少工作的時間，增加工作的報酬，一方面在工廠裏或公司裏設立種種正當的游戲，使做工的人都覺得所做的事是有趣味的事。 有了這種興趣，不但做事更肯盡職，並且不要去尋那不正當的娛樂了。 所以眞正的道德教育在於使人對於正當的生活發生興趣，在於養成對於所做的事發生興趣的習慣。

結論

杜威的教育哲學，全在他的『平民主義與教育』(Democracy And Education) 一部書裏。 看他這部書的名字便可知道他的教育學說是平民主義的教育。 古代的社會有貴賤，上下，勞心與勞力，治人與被治種種階級。 古代的知識論和道德論都受有這種階級制度的影響，所以論知識便有心與身，靈魂與肉體，心與物，經驗與理性等等分別；論道德

便有內與外，動機與結果，義與利，責任與興趣，等等分別。　教育學說也受了這種影響，把知與行，道德與智慧，學校內的工課與學校外的生活，等等都看作兩截不相聯貫的事。　現代的世界是平民政治的世界，階級制度根本不能成立。　平民政治的兩大條件是：（一）一個社會的利益須由這個社會的分子共同享受；（二）個人與個人，團體與團體之間，須有圓滿的，自由的交互影響。　根據這兩大條件，杜威主張平民主義的教育須有兩大條件：（甲）須養成智能的個性（Intellectual individuality）（乙）須養成共同活動的觀念和習慣，（Co-operation in activity）。『智能的個性』就是獨立思想，獨立觀察，獨立判斷的能力。　平民主義的教育的第一個條件，就是要使少年人能自己用他的思想力，把經驗得來的意思和觀念一個個的實地證驗，對於一切制度習俗都能存一個疑問的態度，不要把耳朵當眼睛，不要把人家的思想糊裏糊塗認作自己的思想。　『共同活動』就是對於社會事業和羣衆關係的興趣。　平民主義的社會是一種股份公司，所以平民主義的教育的第二個條件就是要使人人都有一種同力合作的天性，對於社會的生活和社會的

主持都有濃摯的興趣。

要做到這兩大條件，向來的『文字教育，』『記誦教育，』『書房教育，』決不夠用。幾十年來的教育改良，只注意數量的增加，（教育普及）却不曾注意根本上的方法改革。杜威的教育哲學的大貢獻，只是要把階級社會遺傳下來的教育理論和教育制度一齊改革，要使教育出的人才眞能應平民主義的社會之用。 我這一篇所說杜威的新教育理論，千言萬語，只是要打破從前的階級教育，歸到平民主義的教育的兩大條件。 對於實行的教育制度上，杜威的兩大主張是：（1）學校自身須是一種社會的生活，須有社會生活所應有的種種條件。 （2）學校裏的學業須要和學校外的生活連貫一氣。 總而言之，平民主義的教育的根本觀念是：

教育即是生活；

教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主宰後來經驗的能力格外增加。

民國八年春間演稿，七月一日改定稿。

問題與主義

一　多研究些問題，少談些「主義」

本報（每週評論）第二十八號裏我曾說過：

「現在輿論界大危險，就是偏向紙上的學說，不去實地考察中國今日的社會需要究竟是什麼東西。那些提倡尊孔祀天的人，固然是不懂得現時社會的需要。那些迷信軍國民主義或無政府主義的人，就可算是懂得現時社會的需要麼？」

「要知道輿論家的第一天職，就是細心考察社會的實在情形。一切學理，一切「主義，」都是這種考察的工具。有了學理作參考材料，便可使我們容

易懂得所考察的情形，容易明白某種情形有什麼意義，應該用什麼救濟的方法。」

我這種議論，有許多人一定不願意聽。但是前幾天北京公言報，新民國報，新民報，（皆安福部的報）和日本文的新支那報，都極力恭維安福部首領王揖唐主張民生主義的演說，並且恭維安福部設立「民生主義的研究會」的辦法。有許多人自然嘲笑這種假充時髦的行爲。但是我看了這種消息，發生一種感想。這種感想是：「安福部也來高談民生主義了，這不夠給我們這班新輿論家一個教訓嗎？」什麼教訓呢？這可分三層說：

第一，空談好聽的「主義」，是極容易的事，是阿貓阿狗都能做的事，是鸚鵡和留聲機器都能做的事。

第二，空談外來進口的「主義」，是沒有什麼用處的。一切主義都是某時某地的有心人，對於那時那地的社會需要的救濟方法。我們不去實地研

究我們現在的社會需要，單會高談某某主義，好比醫生單記得許多湯頭歌訣，不去研究病人的症候，如何能有用呢？

第三，偏向紙上的『主義』，是很危險的。這種口頭禪很容易被無恥政客利用來做種種害人的事。歐洲政客和資本家利用國家主義的流毒，都是人所共知的。現在中國的政客，又要利用某種某種主義來欺人了。羅蘭夫人說，『自由自由，天下多少罪惡，都是借你的名做出的！』一切好聽的主義，都有這種危險。

這三條合起來看，可以看出『主義』的性質。凡『主義』都是應時勢而起的。某種社會，到了某時代，受了某種的影響，呈現某種不滿意的現狀。於是有一些有心人，觀察這種現象，想出某種救濟的法子。這是『主義』的原起。主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張傳播出去，傳播的人要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做『某某主義』。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的

名詞。『主義』的弱點和危險，就在這裏。因爲世間沒有一個抽象名詞能把某人某派的具體主張都包括在裏面。比如『社會主義』一個名詞，馬克思的社會主義，和王揖唐的社會主義不同；你的社會主義，和我的社會主義不同：決不是這一個抽象名詞所能包括。你談你的社會主義，我談我的社會主義，王揖唐又談他的社會主義，同用一個名詞，中間也許隔開七八個世紀，也許隔開兩三萬里路，然而你和我和王揖唐都可自稱社會主義家，都可用這一個抽象名詞來騙人。這不是『主義』的大缺點和大危險嗎？

我再舉現在人人嘴裏掛著的『過激主義』做一個例：現在中國有幾個人知道這一個名詞做何意義？但是大家都痛恨痛駡『過激主義，』內務部下令嚴防『過激主義，』曹錕也行文嚴禁『過激主義，』盧永祥也出示查禁『過激主義。』前兩個月，北京有幾個老官僚在酒席上歎氣，說，『不好了，過激派到了中國了。』前兩天有一個小官僚，看見我寫的一把扇子，大詫異道，『這不是過激黨胡適嗎？』哈哈；這就是『主義』的用處！

我因爲深覺得高談主義的危險，所以我現在奉勸新輿論界的同志道：『請你們多提

出一些問題，少談一些紙上的主義。』

更進一步說：『請你們多多研究這個問題如何解決，那個問題如何解決，不要高談這種主義如何新奇，那種主義如何奧妙。』

現在中國應該趕緊解決的問題，眞多得很。從人力車夫的生計問題，到大總統的權限問題；從賣淫問題到賣官賣國問題；從解散安福部問題到加入國際聯盟問題；從女子解放問題到男子解放問題；……那一個不是火燒眉毛緊急問題？

我們不去研究人力車夫的生計，却去高談社會主義；不去研究女子如何解放，家庭制度如何救正，却去高談公妻主義和自由戀愛；不去研究安福部如何解散，不去研究南北問題如何解決，却去高談無政府主義；我們還要得意揚揚誇口道，『我們所談的是根本解決。』老實說罷，這是自欺欺人的夢話，這是中國思想界破產的鐵證，這是中國社會改良的死刑宣告！

為什麼談主義的人那麼多，為什麼研究問題的人那麼少呢？這都由於一個懶字。

懶的定義是避難就易。研究問題是極困難的事，高談主義是極容易的事。比如研究安福部如何解散，研究南北和議如何解決，這都是要費工夫，挖心血，收集材料，徵求意見，考察情形，還要冒險吃苦，方才可以得一種解決的意見。又沒有成例可援，又沒有黃梨洲柏拉圖的話可引，又沒有大英百科全書可查，全憑研究考察的工夫：這豈不是難事嗎？高談「無政府主義」便不同了。買一兩本實社自由錄，看一兩本西文無政府主義的小冊子，再翻一翻大英百科全書，便可以高談無忌了：這豈不是極容易的事嗎？

高談主義不研究問題的人只是畏難求易，只是懶。

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種的事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有甚麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認為我的主張，這

是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，不算輿論家，只可算是鈔書手。

讀者不要誤會我的意思。我並不是勸人不研究一切學說和一切「主義」學理是我們研究問題的一種工具。沒有學理做工具，就如同王陽明對著竹子癡坐，妄想「格物，」那是做不到的事。種種學說和主義，我們都應該研究。有了許多學理做材料，見了具體的問題，方才能尋出一個解決的方法。但是我希望中國的輿論家，把一切「主義」擺在腦背後，做參考資料，不要掛在嘴上做招牌，不要叫一知半解的人拾了這些半生不熟的主義，去做口頭禪。

「主義」的大危險，就是能使人心滿意足，自以為尋著包醫百病的「根本解決，」從此用不着費心力去研究這個那個具體問題的解決法了。民國八年七月。

二　附錄藍志先先生問題與主義

本報三十一期，有我的『多研究些問題，少談些主義』一篇文章。我的朋友知非先生，把他轉載國民公報上，又在那報上發表了『問題與主義』一篇文章。知非先生的議論，很有許多地方可以補正我的原作。他那篇文章約有七千字，本報篇幅有限，不能全載，故略加删節，轉錄於此。所删去幾段，如論人類的神秘性之類，大概都是不很緊要的材料，請作者原諒。（適）

近日每週評論上，有一篇胡君適之的文章，勸人少講主義，多研究問題，說得非常痛闢。吾們輿論界，從這篇文章裏，得的益處一定不少。但是中國今日的思想界，混沌已極，是個『扶得東來西又倒』的東西。胡君這篇議論，恐怕會得一個意想外的結果。況且他的議論裏頭，太注重了實際的問題，把主義學理那一面的效果抹殺了一大半，也有些因噎廢食的毛病。現在記者且把自己的意見，分幾層寫出來，就正胡君，幷質之一般輿論界。

現在請先一論問題的性質。

一，凡是構成一個問題，必定是社會生活上遇著了一種困難。這困難是從三種情形

來的：（一）舊存的制度，和新有的理想衝突；（二）新變化的生活，（外來的或自發的原因）和舊事物的衝突；（三）社會中有擾亂迫害的事實發生。因有這三種情形問題的性質，便有理想和現實的區別。其解決的方法，也就不能一律並論了。

二，問題本因實際利害而起。但是在這不等質的社會，各部分的利害，常不一致。甲部分的問題，未必不是乙部分的問題，甚或互相衝突，各自搆成相反的問題。故問題的範圍常不相同，有世界的問題，有一民族的問題，有一地方的或一階級的問題。問題愈廣，理想的分子亦愈多；問題愈狹，現實的色彩亦愈甚：決不可以一概而論的。

三，問題之發生，固起於困難；但搆成一種問題，非必由於客觀的事實，而全賴主觀的反省。有主觀的反省，雖小事亦可成為問題；無主觀的反省，即遇著極不合理的，或是極困難的事實，也未必能成為問題。譬如專制君主的毒害，在中國行了幾千年，並沒有人覺他不合理，拿來成一問題。及至最近數十年，西方的思想輸入，人民有了比較，起了反省，即便成了極大的問題，產生出辛亥革命的大事件。又如東方的家族制度，奴隸勞動，在今日思想

已經進步的時候，尚不能成爲問題，若移到西方去，立刻便成了一種不可終日的問題了。可見構成問題的要素，全在這主觀的反省。

問題的性質既是這樣的複雜，那解決的方法當然不能簡單一樣。遇著局部的現實的經過反省，成了問題的時候，自然用不著主義學說來鼓吹，只要求具體的解決方法，便有結果。若是一種廣汎的含有無數理想的分子的——即爲尚未試驗實行的方法，——問題，並且一般人民，對於他全無反省，尚不能成爲問題的時候，恐怕具體的方法，也不過等於空談決沒有什麼效果可言的麼！況且解決一種問題，全靠與這問題有關係的人自動的起來解決，方有效果可言。若是有關係的人無絲毫感覺這問題重要，即使人起來代勞，其效果不是零便是惡，是可斷定的。故所以吾們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的意義，以及理論上根據，引起了一般人的反省，便成了問題，纔能採納吾們的方法。否則問題尚不成，有什麼方法可言呢？

通常提到問題兩個字，一定把他當作具體的性質看；其實不盡然。哲學科學上的且

不提，即如與吾們實際生活有關係的問題，抽象性質的也很多。……從他根本的方面著眼，即成了抽象性的問題，從他實行的方面著眼，便成了具體性的問題。……

像吾上文第一項所舉的舊制度和新理想的衝突問題：這種問題，大概通常稱爲革命的問題，（廣義的。）初起的時候，一定是在那是非善惡的方面爭，即標示的改革方法，也決不是什麼具體方法，一定是一種趨向的標準，（這種標示，與其說是方法，毋寧說是目標。）譬如法國大革命時候所標示的自由平等，和中國辛亥革命所標示排滿，算是具體的方法呢，還是理想的目標呢？這可以不言而知的。故凡是革命的問題，一定從許多要求中，抽出幾點共通性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題，纔能發生效力。若是臚列許多具體方法，即就變成一種條陳，連問題都不成，如何能做一般的進行方針呢？於此可見問題不限於具體性，而抽象性的問題，更重要的了。

像吾上文第二項所舉的例，凡是一階級一地方的實際利害，自然是具體問題居多。但是涉於事物制度起源的問題，那就變成抽象了。譬如選舉權及自治權的問題，在起初

的時候，決不是他內容如何的問題，一定是正當不正當及權利義務的理論問題。 何況自一階級以及他階級，一地方以及他地方？ 若不是抽出共通點來作進行的標準，那人力車夫的利害問題，如何能算小學教員的問題；小學教員的問題，又如何能算是女工的問題？其中能一致的地方，自然是抽象的結果了。「去其特別點而取其共通點。」 若如民族的世界的問題，因他範圍之廣，那抽象性是自然越發增大的了。 故問題的範圍愈大，那抽象性亦愈增加。 於此更可見抽象性問題的重要了。

像吾上文所舉第三項的例，人類主觀的反省，固多起於實際苦痛的壓迫。 但是人有一種習慣性，他的性質異常固定，可以使人麻木不仁。 任你如何活動的物事，一成習慣，便如生鐵鑄成，決不能動他秋毫。 古今無量數的人，爲苦痛壓迫的犧牲，因爲這習慣的桎梏，宛轉就死，尙不知其所以然，并沒有人把他提出來做個問題。 必定等到有少數天才有識的人，把他提作問題，加以種種理論上的鼓吹，然後纔成一個共通的問題。 故抽象問題，常在具體問題之先，到了第二步纔變成具體的性質的。

從這三點看起來，問題不限於具體，抽象性的更爲重要；而當問題初起之時，一定先爲抽象性，後纔變成具體性的。照此講法，主義學說，如何可以說是不重要，而一筆抹殺呢？吾且再把主義學說的性質論一論。

主義是什麼呢？胡君說，從一種救時的具體主張，因爲傳播的緣故，纔變成一種抽象的主義。（簡略胡君原語。）這話果然不錯。但是有許多主義，他的重要部分，並不在從具體主張變成抽象名詞，却在那未來的理想。世間有許多極有力量的主義，在他發生的時候，卽爲一種理想，并不是什麼具體方法，信仰這主義的，也只是信仰他的理想，並不考究他的實行方法。卽如從具體方法變成主義的，也決不是單依著抽象方法便能構成，尙須經過理想的洗練陶製，改造成的。故理想乃主義的最要部分。一種主張能成主義與否，也全靠這點。

主義是多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行趨向或是態度。一種主張能成爲標準趨向態度，與具體的方法却成反比例，（因爲愈具體，各部分利害愈不一

致，）全看他所含抱的理想的強弱。設個比方：主義好像航海的羅盤針，或是燈台上的照海燈。航海的人，照著他進行罷了。至於航海的方法，以及器具，却是另一件事，與他無必然的關係。故主義是一件事，實行的方法又是一件事，其間雖有聯屬的關係，却不是必然不可分離的。一個主義，可以有種種的實行方法，甚至可以互相衝突，絕不相容。各種的實行方法，也都是按著各部分人的利害必要，各各不同。因爲方法與主義，不過是目標與路徑的關係；向着這目標走，果然是一定不變；至於從那一條路走，路中所遇事物何如，行路中間所起的事變何如，與這目標並無必然的關係。換一句話講，主義並不一定含著實行的方法，那實行的方法，也並不是一定要從主義中推演出來的。故所以同一主義，在甲地成了某種現象，在乙地又成一種現象。乃同在一地，信奉同一主義的人，因實行方法的不同，變成種種極不相容的黨派。這種例證，古今不知多少，亦不用再舉的了。

「胡君說，主義的弱點和危險，都在這抽象一點上：這話也不盡然。吾上文已經說過，範圍愈廣，他的抽象性亦愈大。因爲抽象性大，涵蓋力可以增大。涵蓋力大，歸依的人數自

然愈增多。

自來宗教上，道德上，政治上，主義能鼓動一世，發生極大效力，都因爲他能涵蓋一切，做各部分人的共同趨向的緣故。若愈近具體，則必切合一部分的利害。他的發動的力量，頂大也只限於一部分的人，如何能鼓動各部分的人呢？故往往有一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅強；一到具體問題的時候，主張紛歧，立刻成一種擾攘的現象。像那法國大革命，中國辛亥的革命，以及今日的俄德革命，都是極好的一個例。他們當初所以能成功，都因爲共同奉著一個抽象主義。若是起初就拿具體的方法來進行，恐怕在革命前，便已互相衝突紛亂擾攘，早爲舊勢力所撲滅，這能等到革命後來紛擾麽？

胡君說主義有危險。依吾的意見，主義的自身並沒有什麽危險。所謂危險，都在貫徹主義的實行方法。何以故呢？因爲凡是主義，必定含著一種未來的理想。在尙未實現的時候，如何能判定他危險不危險呢？若指他試驗中間所發生的種種惡現象而言，則

凡屬試驗的事物，必須經過種種錯誤，纔能成功，—所謂錯誤，也只方法上的錯誤，—不獨主義為然。況且主義不過是一種標準趨向態度，並非實行方法。在同一主義之下，可以有種種不同或是相反的方法。危險不危險，全看選擇的精確不精確。擇術不精，纔有危險。如何能怪及主義呢？譬如羅盤針雖是航海的趨向標準；但同一方向的海路，本不只一條，海中間所有的危險，也不只一途；你自測量不精，走錯了路，如何能怪及羅盤針指示的方向不對呢？故說主義危險，實是因果倒置。……

照吾以上說法，問題與主義，並不是相反而不能並立的東西。現在且把問題主義方法三種相連的關係，歸結到下列五點。

(一)一種問題的實行方法，本有種種條款，有重要的，有不重要的，有聯屬的，有矛盾的。若無一貫的精神把他整齊貫串，如何能實行有效呢？這種一貫的精神，就是主義。故說主義是方法的標準趨向和態度。

(二)問題愈大，性質愈複雜。一個問題，往往含有無數相反的可能性。其

中自有最重要而爲問題的中心一點。這最重要而爲中心一點，在問題自身，原爲解決方法的標準，抽象出來推行到他部分或是他種問題去，即是主義。

(三)問題的抽象性涵蓋性，很有與主義相類的地方。往往同一事件，從受動這方面去看，是個問題，從能動這方面去看，就是主義。換一句話講，問題有一貫的中心，是問題之中有主義；主義常待研究解決，是主義之中有問題；二者自不能截然區別的。

(四)社會的環境不同，主義和問題的關係，也就不能一樣。在文化運動進步不息的社會，主義常由問題而產生。因爲在這種社會，一切事物，都屬能動性，常跟時代前進。偶有那不進的事物，立刻便引起一般人的注意，成爲問題。有問題，便發生各種運動。從這運動中，便產生了若干主義，拿來做解決方法的實行標準。若是在那文化不進步的社會，一切事物，都成了固定性的習慣，則新問題的發生，須待主義的鼓吹成功，纔能引人注意。因爲這種社會，問題

的發生，極不容易。非有一種强有力的主義鼓吹成熟，征服了舊習慣，則無論何種事物，都有一個天經地義的因襲勢力支配在那裏。有敢挾絲毫疑義的人，便是大逆不道。如何能拿來當一個問題，去講求解決方法呢？故在不進步的社會，問題是全靠主義製造成的。

（五）不論何種社會，凡是進到何種程度，文化必定漸漸化爲固定性，發生停滯的現象。故必常常有少數天才有識的人，起來鼓吹新理想，促進社會的文化；這種新理想，在一般人漸漸首肯之時，即成爲主義。由此主義，發生種種問題，試驗又試驗，常懸爲未來的進行方針。而在舊習慣所支配的社會，自身不能發生新理想，則往往由他國輸入富於新理想的主義，開拓出一個改革的基礎來。

以上五點，即是吾上文所說的結論。胡君對於主義，於吾上文所說外，尚抱有幾個疑點。現請就這幾點上討論。

（一）空談主義，是很容易的事，解決問題是很難的事。 難易本來是比較的話，沒有絕對的標準。……譬如主義，讀一二小冊子，便可亂談，看起來似乎很易。 但是要把一種主義的內容和意義，明白得十分透徹，鼓吹到社會上去，使社會的若干部分，成為信徒，發生主義的運動，這事恐怕就很難。 又如解決實際問題，往往費盡力量，不得一個圓滿的結果，看起來似乎很難。 但若不問結果，只要糊裏糊塗了結，那了結的方法，正容易呢！ 可見主義的易，不易在主義本身，而在隨便亂談；問題的難，不難在解決方法，而難在解決後的好結果。再進一步言：解決的結果何以有好壞，好結果何以很難，這不可不有一判別的標準。 這個標準，就是一種主義。……胡君不說應當從主義上做工夫，卻教吾們去想實際解決的方法，那自然是難極的了。

（二）胡君說空談外來進口的主義，是沒有什麼用處的。 胡君的意思，以為一切主義，都不過是某時某地一種具體的方法轉變來的，和吾們實際的需要未必能符；各有各的需要，各有各的方法；故說外來的主義是無用的。 這話果然也很有道理。 但是在今日世界，

文化變遷的時代，各社會的需要，漸漸日即日近，一地有效的主義，在他地也未必無效。吾們只能問主義之有效與否，不必問他是外來的或是自生的。　況且所謂實際需要，也得有個解說。　在因襲勢力支配的舊社會，他的需要和那文化進步的社會，都是大不相同的。：中國今日所有的新需要，新問題，那一件不是外來的思想主義所產出來的麼？　如果胡君的話是專指不合現時用的那些極端主義而言，命題果然正確的多；但是亦有未盡然的地方。　因為一切主義，都含有幾種理想，其中有現時可適用的，有現時不可適用的；甲地可適用的，乙地不可適用的；極端的如是，溫和的亦復如是：這是選擇應用上的問題，和輸入外來的主義無關。　即如過激主義，和無政府主義等等，其中不適合的地方，果然很多，有益處的地方也並非絕無。　取長去短，以補他種主義之不足，亦未嘗無效力可言。　要在能否運行。研究他亦正不妨。　若是概括以空談外來主義為無用，未免有幾分獨斷。

(三)胡君說偏向紙上的主義，有為無恥政客用來做害人的危險。　胡君這種憂慮，是大可不必有的。　因為主義進於鼓吹，已不限於紙上的了。　人家受他的鼓吹，信奉他的主

義，必定要問這種主義的內容和他的影響結果。 無恥政客，決不能用來欺人的……王揖唐講社會主義，依然還是一個王揖唐主義，絕沒有人去上他當的。 至於假借名目，用來作陷害人的器具，那眞是欲加之罪，何患無詞？ 在沒有這些主義的時候，他們何嘗少害了人呢？ 橫豎吾們是他們眼中釘，有主義也罷，無主義也罷，總有一天拔去了他們纔痛快。 倒是吾們現時在研究商酌之中，不能自己確立一種最信奉的主義，標明旗幟，和他們短兵相接，是一件最抱憾的事罷。

吾現在再簡單總括幾句話：吾們因爲要解決從人力車夫的生計，到大總統的權限；從賣淫到賣官賣國；從解散安福部到加入國際聯盟；從女子解放到男子解放等等問題；所以要研究種種主義。 主義的研究和鼓吹，是解決問題的最重要最切實的第一步。……

三 附錄李大釗先生再論問題與主義

適之先生：

我出京的時候，讀了先生在本報三十一號發表的那篇論文，題目是『多研究些問題，少講些主義，』就發生了一些感想。　其中有的或可與先生的主張互相發明，有的是我們對社會的告白。　現在把他一一寫出，請先生指正。

（一）『主義』與『問題』　我覺得『問題』與『主義』有不能十分分離的關係。因為一個社會的解決，必須靠著社會上多數人共同的運動。　那麼我們要想解決一個問題，應該設法，使他成了社會上多數人共同的問題。　要想使一個社會問題，成了社會上多數人共同的問題，應該使這社會上可以共同解決這個那個社會問題的多數人，先有一個共同趨向的理想主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的尺度（即是一種工具）。　有那共同感覺生活上不滿意的事實，纔能一個一個的成了社會問題，纔有解決的希望。　不然，你儘管研究你的社會問題，社會上多數人卻一點不生關係。　那個社會問題，是仍然永沒有解決的希望；那個社會問題的研究，也仍然是不能影響於實際。　所以我們的社會運動，一方面固然要研究實際的問題，一方面也要宣傳理想的主義。　這是交相為用的，這是

並行不悖的。不過談主義的人，高談雖沒有什麼不可，也須求一個實驗。這個實驗，無論失敗與成功，在人類的精神裏，終能留下個很大的痕影，永久不能消滅。從前信奉英國的 Owen 的主義的人，和信奉法國 Fourier 的主義的人，在美洲新大陸上都組織過一種新村落新團體。最近日本武者小路氏等在那日向地方，也組織了一個『新村』。這都是世人指為空想家的實驗；都是他們的實際運動中最有興味的事實；都是他們同志中有志者或繼承者，集合起來，組織一個團體，在那裏實現他們所理想的社會組織，作一個關於理想社會的標本，使一般人由此知道這新社會的生活，可以希望，以求實現世界的改造的計畫。Owen 派與 Fourier 派在美洲的運動，雖然因為離開了多數人民，去傳播他們的理想，就像在那沒有深厚土壤的 方撒布種子的一樣，歸於失敗了。而 Noyes 作美國社會主義史，卻批評他們說：Owen 主義的新村落，Fourier 主義的新團體，差不多生下來就死掉了。現在人都把他們忘了。可是社會主義的精神，永遠存留在國民生命之中。如今在那幾百萬不曾參加他們的實驗生活，又不是 Owen 主義者，又不是 Fourier 主義者，

只是沒有理論的社會主義者，只信社會有科學的及道德的改造的可能的人人中，還有方在待曉的一個希望猶尚儼存。 這日向的『新村』有許多點像那在美洲新大陸上已成舊夢的新村。 而日本的學者及社會，却很注意。 河上肇博士說，他們的企畫中，所含的社會改造的精神，也可以作方在待曉的一個希望，永存在人人心中。 最近本社仲密先生，自日本來信，也說『此次東行，在日向頗覺愉快』 可見就是這種高談的理想，只要能尋一個地方去實驗，不把他作了紙上的空談，也能發生些工具的效用，也會在人類社會中有相當的價值。 不論高揭什麼主義，只要你肯竭力向實際運動的方面努力去做，都是對的，都是有效果的。 這一點我的意見稍與先生不同。 但也承認我們最近發表的言論，偏於紙上空談的多，涉及實際問題的少。 以後誓向實際的方面去作。 這是讀先生那篇論文後發生的覺悟。

大凡一個主義，都有理想與實際兩方面。 例如民主主義的理想，不論在那一國，大致都很相同。 把這個理想適用到實際的政治上去，那就因時，因所，因事的性質情形，有些不

同。社會主義，亦復如是。他那互助友誼的精神，不論是科學派，空想派，都拿他來作基礎。把這個精神適用到實際的方法上去，又都不同。我們只要把這個那個的主義，拿來作工具，用以爲實際的運動，他會因時，因所，因事的性質情形，生一種適用環境的變化。在滿朝時，我們可用民主主義作工具去推翻愛新覺羅家的皇統。在今日，我們也可以用他作工具去推翻那軍閥的勢力。在別的資本主義盛行的國家，他們可以用社會主義作工具去打倒資本階級。在我們這不事生產的官僚強盜橫行的國家，我們也可以用他作工具去驅除這一般不勞而生的官僚強盜。一個社會主義者，爲使他的主義在世界上發生一些影響，必須要研究怎麼可以把他的理想盡量應用於環繞著他的實境。所以現在的社會主義，包含著許多把他的精神變作實際的形勢使合於現在需要的企圖。這可以證明主義的本性，原有適用實際的可能性。不過被專事空談的人用了，就變成空的罷了。那麼先生所說主義的危險，只怕不是主義的本身帶來的，是空談他的人給他的。

(二)假冒牌號的危險　一個學者一旦成名，他的著作恆至不爲人讀，而其學說，却如

通貨一樣，因爲不斷的流通傳播，漸漸磨滅，乃至發行人的形像印章，都難分清。亞丹斯密史留下了一部書，人人都稱讚他，却沒有人讀他。馬查士留下了一部書，沒有一個人讀他，大家却都來濫用他。英人邦納氏 B. Bar 早已發過這種感慨。現在今日羣衆運動的時代，這個主義，那個主義，多半是羣衆運動的隱語旗幟，多半帶着些招牌的性質。既然帶着招牌的性質，就難免假冒招牌的危險。王麻子的刀剪得了羣衆的贊許，就有旺麻子等來混用他的招牌；王正大的茶葉得了羣衆的照顧，就有汪正大等來混用他的招牌。今日社會主義的名詞，很在社會上流行，就有安福部的社會主義跟着發現。這種假冒招牌的現象，討厭誠然討厭，危險誠然危險，淆亂眞實也誠然淆亂眞實。可是這種現象，正如中山先生所云新開荒的時候，有些雜草毒草，夾雜在善良的穀物花草裏長出，也是當然應有的現象。王麻子不能因爲旺麻子等也來賣刀剪，就閉了他的剪鋪。王正大不能因爲汪正大等也來販茶葉，就歇了他的茶莊。開荒的人，不能因爲長了雜草毒草，就並善良的穀物花草一齊都收拾了。我們又何能因爲安福派也來講社會主義，就停止了我們正義的宣傳。

因爲有假冒牌號的人，我們越發應該一面宣傳我們的正義，一面就種種問題研究實用的方法，好去本著主義作實際的運動。免得阿貓，阿狗，鸚鵡，留聲機來混我們，騙大家。

(三)所謂過激主義。新青年和每週評論的同人，談俄國布爾札維克主義的議論很少，仲甫先生和先生等的思想運動，文學運動，據日本日日新聞的批評，且說是支那民主主義的正統思想。一方要與舊式的頑迷思想奮戰，一方要防遏俄國布爾札維克主義的潮流。我可以自白我是喜歡談談布爾札維克主義的。當那舉世若狂，慶祝協約國戰勝的時候，我就作了一篇「Bolshevism 的勝利」的論文，登在新青年上。當時聽說孟和先生，因爲對於布爾札維克主義不滿意，對於我的對於布爾札維克的態度，也很不滿意。(孟和先生遊歐歸來，思想有無變動，此時不敢斷定。) 或者因爲我這篇論文，給新青年的同人，惹出了麻煩，仲甫先生今猶幽閉獄中，而先生又橫被過激黨的誣名，這眞是我的罪過了。不過我總覺得布爾札維克主義的流行，實在是世界文化上一大變動。我們應該研究他，介紹他，把他的實象，昭布在人類社會；不可一昧聽信人家爲他們造的謠言，就拿兇暴殘忍的話抹

煞他們的一切。所以一聽人說他們實行『婦女國有，』就按情理斷定是人家給他們造的謠言。後來看見美國"New Republic"登出此事的原委，知道這話果然是種謠言，原是布爾札維克政府給俄國某城的無政府黨人造的。以後展轉傳訛，人又給他們加上了。最近有了慰慈先生在本報發表的俄國的新憲法，土地法，婚姻法等幾篇論文，很可以供我們研究俄事的參考，更可以證明婦女國有的話，全然無根了。後來又聽人說，他們把克魯泡脫金氏槍斃了，又疑這話也是謠言。據近來歐美各報的消息，克氏在莫斯科附近安然無恙。在我們這盲目的社會，他們那裏知道Bolshevism是什麼東西，這個名詞怎麼解釋？不過因為迷信資本主義軍國主義的日本人，把他譯作『過激主義，』他們看『過激』這兩個字，很帶著些危險，所以順手拿來亂給人戴。看見先生們文學改革論激烈一點，他們就說先生是過激黨。看見章太炎孫伯蘭政治論激烈一點，他們又說這兩位先生是過激黨。這個口吻，是根據我們四千年先聖先賢道統的薪傳。那『楊子為我，是無君也；墨子兼愛，是無父也：無父無君，是禽獸也』的邏輯，就是他們唯一的經典。現在就沒有

『過激黨』這個新名詞，他們也不難把那舊武器拿出來攻擊我們。 什麼『邪說異端』哪，『洪水猛獸』哪，也都可以給我們隨便戴上。 若說這是談主義的不是；我們就談貞操問題，他們又來說我們主張處女應該與人私通。 我們譯了一篇社會問題的小說，他們又來說我們提倡私生子可以殺他父母。 在這種淺薄無知的社會裏，發言論事，簡直的是爲難，東也不是，西也不是。 我們惟有一面認定我們的主義，用他作材料，作工具，以爲實際的運動。 一面宣傳我們的主義，使社會上多數人都能用他作材料，作工具，以解決具體的社會問題，那些貓，狗，鸚鵡，留聲機，儘管他們在旁邊亂嚷：過激主義哪，洪水猛獸哪，邪說異端哪，儘管他們亂給我們頭銜。 那有閒工夫去理他！

(四)根本解決。 『根本解決』這個話，很容易使人閑卻了現在，不去努力，這實在是一個危險。 但這也不可一概而論。 若在有組織，有生機的社會，一切機能，都很敏活；只要你有一個工具，就有你使用他的機會，馬上就可以用這工具作起工來。 若在沒有組織，沒有生機的社會，一切機能，都已閉止，任你有什麼工具，都沒有你使用作工的機會。 這個時

候，恐怕必須有一個根本解決，纔有把一個一個的具體問題都解決了的希望」就以俄國而論，羅曼諾夫家沒有顛覆，經濟組織沒有改造以前，一切問題，絲毫不能解決。今則全都解決了。依馬克思的唯物史觀，社會上法律政治倫理等精神的構造，都是表面的構造。他的下面，有經濟的構造作他們一切的基礎。經濟組織一有變動，他們都跟著變動。換一句話說，就是經濟問題的解決，是根本解決」經濟問題一旦解決，什麼政治問題，法律問題，家族制度問題，女子解放問題，工人解放問題，都可以解決。」可是專取這唯物史觀（又稱歷史的唯物主義）的第一說，只信這經濟的變動是必然的，是不能免的，而於他的第二說，——就是階級競爭說，——了不注意，絲毫不去用這個學理作工具，為工人聯合的實際運動，那經濟的革命恐怕永遠不能實現；就能實現，也不知遲了多少時期。有許多馬克思派社會主義者很吃了這個觀念的虧。天下只是在羣衆裏傳布那集產制必然的降臨的福音，結果除去等著集產制必然的成熟以外，一點的預備也沒有作。這實在是現在各國社會黨遭了很大危機的主要原因。我們應該承認：遇著時機，著情形，或須取一個根本解決

的方法；而在根本解決以前，還須有相當的準備活動纔是。

以上拉雜寫來，有的和先生的意見完全相同，有的稍相差異，已經占了很多的篇幅了如有未當，請賜指教。以後再談罷。

李大釗寄自昌黎五峯。

四　三論問題與主義

我那篇「多研究些問題，少談些主義，」承藍知非李守常兩先生，做長篇的文章，同我討論，把我的一點意思，發揮的更透徹明瞭，還有許多匡正的地方，我很感激他們兩位。

藍君和李君的意思，有很相同的一點：他們都說主義是一個「共同趨向的理想，」（李君的話）是「多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行趨向或態度。」（藍君的話）這種界說，和我原文所說的話，並沒有衝突。我說，「主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張，傳播出去，傳播的人要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做某某主義。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的名

詞。』 我所說的是主義的歷史，他們所說的是主義的現在的作用。 試看一切主義的歷史，從老子的無為主義，到現在的布爾札維主義，那一個主義起初不是一種『救時的具體主張？』

藍李兩君的誤會，由於他們錯解我所用的『具體』兩個字。 凡是可以指為這個或那個的，凡是關於個體的及特別的事物的，都是具體的。 譬如俄國新憲法主張把私人所有的土地，森林，礦產，水力，銀行，收歸國有；把製造和運輸等事，歸工人自己管理；無論何人，必須工作；一切遺產制度，完全廢止；一切秘密的國際條約，完全無效；……這都是個體的政策，這都是這個那個政治或社會問題的解決法。——這都是『具體的主張。』 現在世界各國，有一班『把耳朵當眼睛』的妄人，耳朵裏聽見一個『布爾札維主義』的名詞，或只是記得一個『過激主義』的名詞，全不懂得這一個抽象名詞所代表的是什麼具體的主張，便大起恐慌，便出告示捉拿『過激黨』，便硬把『過激黨』三個字套在某人某人的頭上。這種妄人，腦筋裏的主義，便是我所攻擊的『抽象名詞』的主義。 我所說的『主義的危

險，」便是指這種危險。

「藍君的第二個大誤會，是把我所用的『抽象』兩個字解錯了。 我所攻擊的『抽象的主義，』乃是指那些空空蕩蕩，沒有具體的內容的全稱名詞。 如現在官場所用的『過激主義，』便是一例；如現在許多盲目文人心裏的『文學革命』大恐慌，便是二例。 藍君誤會我的意思，把『抽象』兩個字，解作『理想，』這便是大錯了。 理想不是抽象的，是想像的。 譬如一個科學家，遇着一個困難的問題，他腦子裏推想出幾種解決方法，又把每種假設的解決所涵的結果，一一想像出來，這都是理想的。 但這些理想的內容，都是一個個具體的想像，並不是抽象的。 我那篇原文自始至終，不但不曾反對理想，並且極力恭維理想。 我說：

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。 先研究了問題的種種方面的種種事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。 然後根據於一生的經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思

想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有什麼樣的效果，推想這種效果，是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認為我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，算不得輿論家，只可算是鈔書手。

這不是極力恭維理想的作用嗎？

但是我所說的理想的作用，乃是這一種根據於具體事實和學問的創造的想像力，並不是那些鈔襲現成的抽象的口頭禪的主義。我所攻擊的，也是這種不根據事實的，不從研究問題下手的鈔襲成文的主義。

藍李兩君所辯護的主義，其實乃是些抽象名詞所代表的種種具體的主張。（這個分別，請兩君及一切讀者，不要忘記了。）如此所說的主義，我並不曾輕視。我屢次說過，『一切學理，一切主義，都只是我們研究問題的工具。』我又屢次說過，『有了學理做參考的

材料，便可使我們容易懂得所考察的情形，看什麼意義，應該用什麼救濟方法。』我這種議論，和李君所說的『應該使社會上多數人，先有一個共同趨向的理想主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的態度』並沒有什麼衝突的地方。和藍君所說的『我們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的意義，以及理論上的根據，引起一般人的反省，』也沒有甚麼衝突的地方。因為藍李兩君這兩段話，所含的意思，都是要用主義學理作解決問題的工具，和參考材料，所以同我的意見相合。如果藍李兩君認定主義學理的用處，不過是能供給『這問題』的意義，以及理論上的根據，——如果兩君認定這觀點，我決沒有話可以駁問了。

但是藍君把『抽象』和理想混作一事，故把我所反對的和我所恭維的，也混作一事。如他說『問題愈廣，理想的分子亦愈多；問題愈狹，現實的色彩亦愈甚。』這是我所承認的。但是此處所謂『理想的分子，』乃是上文我所說的『推想，』『假設，』『想像，』幾步工夫，並不是說問題的本身是『抽象的。』凡是能成問題的問題，都是具體的，都只是這個

問題或那個問題。決沒有空空蕩蕩不能指定這個那個的問題。而可以成爲問題的。

「藍君說『問題的範圍愈大，那抽象性亦愈加。』這裏他把『抽象性』三字，代替上文的「理想的分子」五字，便容易使人誤解了。試看他所舉的例，如法國大革命所標的自由平等，如中國辛亥革命所標示的排滿，都不是問題本身，都是具體問題的解決。爲甚麼要排滿呢？因爲滿清末年的種種具體的腐敗情形，種種具體的民生痛苦，和政治黑暗，刺激一般有思想的志士，成了具體的問題，所以他們提出排滿的目標，作爲解決當時的問題的計畫。這問題是具體的，這解決也是具體的。法國革命以前的情形，社會不平等，人民不自由，痛苦的刺激，引起一般學者的研究。一般學者的答案說人類本生來自由平等的，一切不平等不自由都只是不自然的政治社會的結果。故法國大革命所標示的自由平等，乃是對於法國當日情形的具體解決。法國大革命所要解決的問題，都是具體的。大革命所提出的自由平等，在我們眼裏，自然很抽象了，在當日都是具體的主張，因爲這些抽象名詞，在當日所代表的政策，如廢王室，廢貴族制度，行民主政體，人人互稱『同胞，』……

那一件不是具體的主張？

所以我要說：藍君說的『問題的範圍愈大，那抽象性亦愈增加，』是錯了。他應該說，『問題的範圍愈大，我們研究這種問題時所需要的思想作用格外繁雜，格外複雜，思想的方法，應該格外小心，格外精密。』更進一步：他應該說，『問題的範圍愈大，裏面的具體小問題愈多。我們研究時，決不可單靠幾個好聽的抽象名詞，就可敷衍過去；我們應該把那太大的範圍縮小下來，把那複雜的分子分析出來，使他們都成一個一個的具體的簡單問題，如此然後可以做研究的工夫。』

我且舉幾個例：譬如手指割破了，牙齒虫蛀了，這都是很簡單的病，可以隨手解決。假如你生了腸熱症，（Typhoid）病狀一時不容易明瞭，因為裏面的分子太複雜了。你的醫生，必須用種種精密的試驗方法，每時記載你的熱度，每日畫成曲線表，表示熱度的升降，診察你的脈，看你的舌苔，化驗你的大小便，取出你的血來，化驗血裏的微菌：……如此方才可以斷定你的病是否腸熱症。斷定之後，方才可以用療治的方法。一切大問題，一切複

雜的問題，並不是『抽象性增加』乃是裏面所含的具體分子太多了，所以研究的時候，所需要的思想作用、也更複雜繁難了。 補救這種繁難，沒有別法子，只有用『分析』把具體的大問題，分作許多更具體的小問題。

分析之後，然後把各分子的現象，綜合起來，看他們有甚麼共同的意義。 譬如醫生把病人的脈，血，小便，熱度等現象綜合起來，尋出腸熱症的意義，這便是『綜合。』 但是這種綜合的結果，仍舊是一個具體的問題，（腸熱病）仍舊要用一種具體的解決法（腸熱病的療法。） 並不是如藍君所說『從許多要求中，抽出幾種共同性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題。』

以上所說，泛論『問題與主義，』大旨只有幾句話：『凡是能成問題的問題，無論範圍大小，都是具體的，決不是抽象的；凡是一種主義的起初，都是一些具體的主張，決不是空空蕩蕩，沒有具體的內容的。 問題本身，並沒有什麼抽象性；但是研究問題的時候，往往必須經過一番理想的作用，這一層理想的作用，不可錯認作問題本身的抽象性。 主義本來都

是具體問題的具體解決法。 但是一種問題的解決法，在大同小異的別國別時代，往往可以借來作參考材料。 所以我們可以說主義的原起，雖是個體的，主義的應用，有時帶着幾分普遍性。 但不可因為這或有或無的幾分普遍性，就說主義本來只是一種抽象的理想。」

藍君和我有一個根本不同的地方。 我認定主義起初都是一些具體的主張。 「藍君便不然。」 他說：

一種主張，能成為標準趨向態度，與具體的方法恰成反比例。 因為愈具體，各部分的利害愈不一致……故主義是一件事，實行的方法又是一件事……主義並不一定含着實行的方法，那實行的方法也並不是一定要從主義中推演出來的。…… 故往往有一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅強。 一到具體問題的時候，主張紛歧，立刻成一紛擾的現象。

「藍君這幾段話，簡直是自己證明主義決不可和具體的方法分開。 因為有些人用了

幾個抽象名詞，來號召大眾；因爲他們的『主義』裏面，不幸不曾含有『實行的方法』和『具體的主張』；所以當鼓吹的時候，未嘗不能轟轟烈烈的哄動了無數信徒，一到了實行解決具體問題的時候，便鬧糟了，便鬧出『主張紛歧，立刻擾亂』的笑柄來了。所以後來擾亂的原因，正爲當初所『鼓吹』的，只不過是幾個糊塗的抽象名詞，裏面並不曾含有具體的主張。最大最明的例，就是這一次威爾遜先生在巴黎和會的大失敗。威總統提出了許多好聽的抽象名詞，—人道，民族自決，永久和平，公道正誼等等，—受了全世界人的崇拜，他的信徒，比釋迦耶穌在日多了無數倍，總算『效力非常之大』了。但是他一到了巴黎，遇着了克里蒙梭，魯意喬治，牧野，奧蘭多等，一班大奸雄，他們袖子裡抽出無數現成的具體的方法，貼上『人道，』『民族自決，』『永久和平』的簽條，—於是威總統大失敗了，連口都開不得。這就可證明主義決不可不含具體的主張。沒有具體主張的『主義，』必致鬧到擾亂失敗的地位。所以我說藍君的『主義是一件事，實行的方法又是一件事，』只是人類一椿大毛病，只是世界一個大禍根，並不是主義應該如此的。

試問我們爲什麽要提倡一個主義呢？難道單是爲了『號召黨徒』嗎？還是要想收一點實際的效果，做一點實際的改良呢？如果是爲了實際的改革，那就應該使主義和實行的方法，合爲一件事，決不可分爲兩件不相關的事。我常說中國人（其實不單是中國人）有一個大毛病，這病有兩種病徵：一方面是『目的熱』，一方面是『方法盲』。藍君所說的『主義並不一定含着實行的方法』，便是犯了這兩種病。只管提出『涵蓋力大』的主義，便是目的熱；不管實行的方法如何，便是方法盲。

李君的話，也帶着這個毛病。他說：

> 大凡一個主義，都有理想與實用兩方面。例如民主主義的理想，不論在那一國，大致都很相同。把這個理想實用到實際的政治上去，那就因時，因地，因事的性質情形，有些不同。……我們只要把這個那個主義拿來做工具，用以爲實際的運動，他會因時因地因事的性質情形，生一種適用環境的變化。

這是一種不負責任的主義論。前次杜威先生在教育部講演，也曾說民治主義在法

國便偏重平等;英國便偏重自由,不認平等;在美國並重自由與平等,但美國所謂自由,又不是英國的消極自由,所謂平等,也不是法國的天然平等。但是我們要知道這並不是民治主義的自然適應環境,這都是因為英國法國美國的先哲,當初都能針對當日本國的時勢需要,提出具體的主張,故三國的民治各有特別的性質。(試看法國革命的第一二次憲法,和英國邊沁等人的駁議,便可見兩國本來主張不同。) 這一個例,應該給我們一個很明顯的教訓:我們應該先從研究中國社會上政治上種種具體問題下手;有什麼病,下什麼藥;診察的時候,可以參用西洋先進國的歷史和學說,用作一種『臨症須知』;開藥方的時候,可以參考西洋先進國的歷史和學說,用作一種『驗方新編』。 不然,我們只記得幾首湯頭歌訣,便要開方下藥,妄想所用的藥進了病人肚裏自然『會』起一種適用環境的變化,那就要犯一種『庸醫殺人』的大罪了。

藍君對於主義的抽象性,極力推崇,認他為最合於人類的一種神秘性;又說:『抽象性大,涵蓋力可以增大。涵蓋力大,歸依的人數愈增多。』 這種議論,自然有一部分真理。

但是我們同時也該承認人類的這種『神秘性，』實在是人類的一點大缺陷。藍君所謂『神秘性，』老實說來，只是人類的愚昧性。因爲愚昧不明，故容易被人用幾個抽象名詞騙去赴湯蹈火，牽去爲牛爲馬，爲魚爲肉。歷史上許多奸雄政客，懂得人類有這一種劣根性，故往往用一些好聽的抽象名詞，來哄騙大多數的人民，去替他們爭權奪利，去做他們的犧牲。不要說別的，試看一個『忠』字，一個『節』字，害死了多少中國人？試看現今世界上多少黑暗無人道的制度，那一件不是全靠幾個抽象名詞，在那裏替他做護法門神的？人類受這種劣根性的遺毒，也儘夠了。我們做學者事業的，做輿論家的生活的，正應該可憐人類的弱點，打破他們對於抽象名詞的迷信，使他們以後不容易受這種抽象的名詞的欺騙。所以我對於藍君的推崇抽象性和人類的『神秘性，』實在很不滿意。藍君是很有學者態度的人，他將來也許承認我這種不滿意是不錯的。

但是我們對於人類迷信抽象名詞的弱點，該用什麼方法去補救他呢？我的答案是：

多研究些具體的問題，少談些抽象的主義。一切主義，一切學理，都該研究，

但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啓發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。如此方才可以漸漸養成人類的創造的思想力，方才可以漸漸使人類有解決具體問題的能力，方才可以漸漸解放人類對於抽象名詞的迷信。

民國八年七月。

五　四論問題與主義

（論輸入學理的方法）

上一期裏，我已做了五千多字的『三論問題與主義』一篇文章。後來我覺得還有幾點小意思，不曾發揮明白，故再說幾句。

我雖不贊成現在的人空談抽象的主義，但是我對於輸入學說和思潮的事業，是極贊成的。我曾說過：

我們應該先從研究中國社會上，政治上，種種具體問題下手，有什麼病，下什麼藥，診察的時候，可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種「臨症須知」，開藥方的時候，也可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種「驗方新編。」

若要用這種參考的材料，我們自然不能不做一些輸入的事業。但是輸入學理，不是一件容易做到的事，做的不好，不但無益，反有大害。我對於輸入學理的方法，頗有一點意見，寫出來請大家研究是否可用。

（1）輸入學說時應該注意那發生這種學說的時勢情形。凡是有生命的學說，都是時代的產兒，都是當時的某種不滿意的情形所發生的。這種時勢情形，乃是那學說所以出世的一個重要原因。若不懂得這種原因，便不能明白某人為什麼要提倡某種主義。當時不滿意的時勢情形便是病症，當時發生的各種學說便是各位醫生擬的脈案和藥方。每種主義初起時，無論理想如何高超，無論是何種高遠的烏託邦，（例如柏拉圖的共和

國，）都只是一種對症下藥的藥方。 這些藥方，有些是後來試驗過的，有些是從來不曾試驗過的。 那些試驗過的（或是大試，或是小試，）藥方，遇着別時別國大同小異的症狀，也許可以適用，至少可以供一種參考。 那些沒有試驗過的藥方，功用還不能決定，至多只可以在大同小異的地方與時代，做一種參考的材料。 但是若要知道一種主義，在何國何時是適用的，在何國何時是不適用的，我們須先知道那種主義發生的時勢情形和社會政治的狀態是個什麼樣子，然後可以有比較，然後可以下判斷。 譬如藥方，若要知道某方是否可適用於某病，總得先知道當初開這方時的病狀，究竟是個什麼樣子。 當初診察時的情形，寫的越詳細完備，那個藥方的參考作用便越大。 單有一個藥方，或僅僅加上一個病名，是沒有甚麼大用的，是有時或致誤事的。 一切學理主義，也是如此。 一種主義發生時的社會政治情形越記的明白詳細，那種主義的意義越容易懂得完全，那種主義的參考作用也就越大。 所以我說輸入學說時，應該注意那發生這種學說的時勢情形。

（2）**輸入學說時應該注意「論主」的生平事實和他所受的學術影響。** 「論主」

兩個字，是從佛書上借來的，論主就是主張某種學說的人。 例如『馬克斯主義』的論主，便是馬克斯。 學說是時代的產兒，但是學說又還代表某人某人的心思見解。 一樣的病狀，張醫生說是肺炎，李醫生說是肺癆。 為什麼呢？ 因張先生和李先生的經驗不同，學力不齊，所受的教育不同，故見解不同。 診察時的判斷不同，故藥方也不同了。 一樣的時代，老聃的主張和孔丘不同。 為什麼呢？ 因為老聃和孔丘的個人才性不同，家世不同，所受教育經驗不同，故他們的見解也不同。 見解不同，故解決的方法也不同了。 即如馬克斯一個人的事跡，就是一個明顯的例。 我們研究馬克斯主義的人，知道馬克斯的學說，不但和當時的實業界情形，政治現狀，法國的社會主義運動等等，有密切關係，幷且和他一生的家世，（如他是一個叛猶太教的猶太人等事實）所受的教育影響，（如他少時研究歷史法律，後來受海智兒一派的歷史哲學影響等，）都有絕大的關係。 還有馬克斯以前一百年中的哲學思想，如十八世紀的進化論及唯物論等，都是馬克斯主義的無形元素，我們也不能不研究。 我們須要知道凡是一種主義，一種學說，裏面有一部分是當日時勢的產兒，

一部分是論主個人的特別性情家世的自然表現，一部分是論主所受古代或同時的學說影響的結果。我們若不能仔細分別，必致把許多不相干的偶然的個人怪僻的分子，當作有永久價值的眞理，那就上了古人的當了。我們對於論主的時勢固然應該注意，但是對於論主個人的事實與教育，也不可不注意。我們雇一個廚子，尙且要問他的家世經驗，討一個媳婦，尙且要打聽他的性情家教；何況現在介紹關於人生社會的重要主張，豈可不仔細研究論主的一生性情事實嗎？

(3)**輸入學說時應該注意每種學說所已經發生的效果。**上面所說的兩種條件，都只是要我們注意所以發生某種學說的因緣。懂得這兩層因緣，便懂得論主何以要提倡這種學說。但是這樣還算不得眞懂得這種主義的價値和功用。凡是主義，都是想應用的，無論是老聃的無爲，或是佛家的四大皆空，都是想世間人信仰奉行的。那些已經充分實行，或是局部實行的主義，他們的價値功用，都可在他們實行時所發生的效果上分別出來。那些不曾實行的主義雖然表面上沒有效果可說，其實也有了許多效果，也發生了許

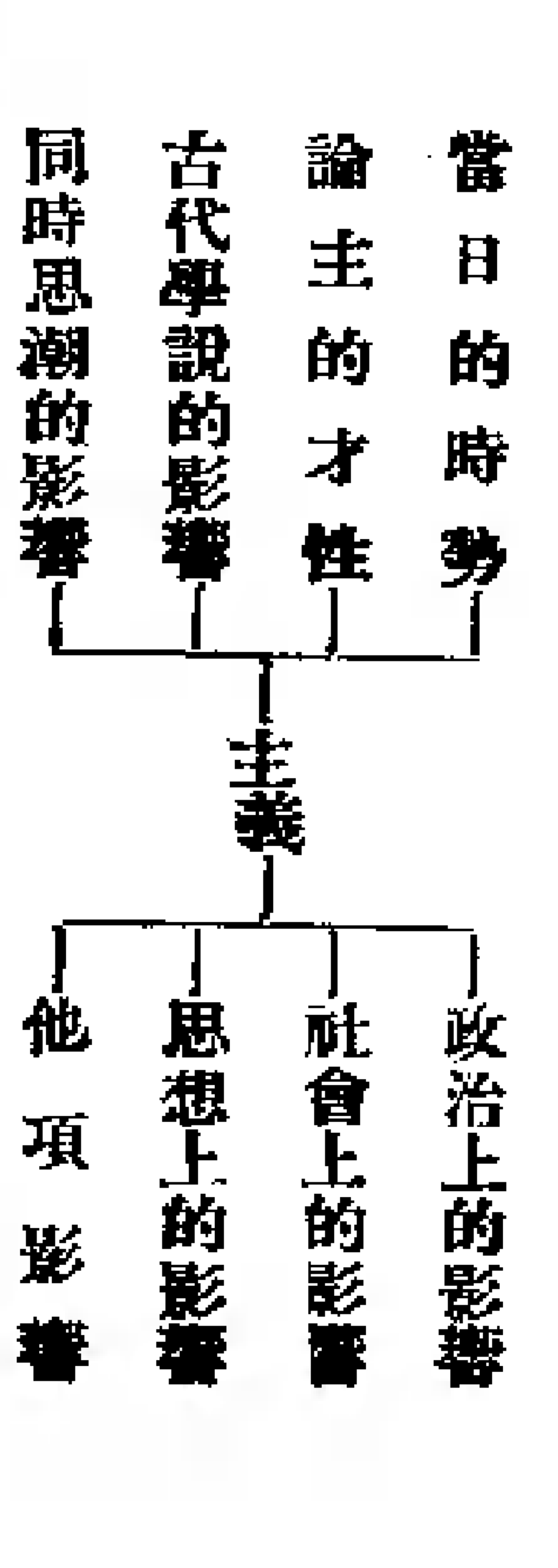
多影響，不過我們不容易看出來罷了。　因為一種主張，到了成為主義的地步，自然在思想界，學術界，發生一種無形的影響，範圍許多人的心思，變化許多人的言論行為，改換許多制度風俗的性質。　這都是效果，并且是很重要的效果。　即如老聃的學說未通行的時候，已能使孔丘不知不覺的承認「無為之治」的理想；墨家的學說雖然衰滅了，無形之中已替民間的鬼神迷信，添了一種學理上的辯護，又把儒家提倡「樂教」的勢力減了許多；又如法家的勢力，雖然被儒家征服了，但以後的儒家，便不能不承認刑法的功用。　這種效果，無論是好是壞的，都極重要，都是各種主義的意義之真實表現。　我們觀察這種效果，便可格外明白各種學說所涵的意義，便可格外明白各種學說的功用價值。　即如馬克斯主義的兩個重要部分：一是唯物的歷史觀，一是階級競爭說，（他的「贏餘價值說」是經濟學的專門問題，此處不易討論。）　唯物的歷史觀，指出物質文明與經濟組織在人類進化社會史上的重要，在史學上開一個新紀元，替社會學開無數門徑，替政治學說開許多生路：這都是這種學說所涵意義的表現，不單是這學說本身在社會主義運動史上的關係了。　這種

唯物的歷史觀，能否證明社會主義的必然實現，現在已不成問題，因爲現在社會主義的根據地，已不靠這種帶着海智兒臭味的歷史哲學了。 但是這種歷史觀的附帶影響——其意義——是不可埋沒的。 又如階級戰爭說指出有產階級與無產階級不能并立的理由，在社會主義運動史與工黨發展史上固然極重要。 但是這種學說，太偏向申明『階級的自覺心』一方面，無形之中養成一種階級的仇視心，不但使勞動者認定資本家爲不能並立的仇敵，并且使許多資本家也覺勞動者是一種敵人。 這種仇視心的結果，使社會上本來應該互助而且可以互助的兩種大勢力，成爲兩座對壘的敵營，使許多建設的救濟方法成爲不可能，使歷史上演出許多本不須有的慘劇。 這種種效果固然是階級競爭說本來的涵義，但是這些涵義實際表現的效果，都應該有公平的研究和評判，然後能把原來的主義的價值與功用一一的表示出來。

以上所說的三種方法，總括起來，可叫做『歷史的態度』。 凡對於每一種事物制度，總想尋出他的前因與後果，不把他當作一種來無蹤去無影的孤立東西，這種態度就是歷

史的態度。我希望中國的學者，對於一切學理，一切主義，都能用這種歷史的態度去研究他們。

我且把上文所說三條作一個表：



這樣輸入的主義，一個個都是活人對於活問題的解釋與解決，一個個都有來歷可考，都有效果可尋。我們可拿每種主義的前因來說明那主義性質，再拿那主義所發生的種種效果來評判他的價值與功用。不明前因，便不能知道那主義本來是作什麼用的；不明後果，便不能知道那主義是究竟能不能作什麼用的。

輸入學說的人，若能如此存心，也許可以免去現在許多一知半解，半生不熟，生吞活剝

的主義的弊害。

——民國八年七月。

杜威先生與中國

杜威先生今天離開北京，起程歸國了。杜威先生於民國八年五月一日——『五四』的前三天——到上海，在中國共住了兩年零兩月。中國的地方他到過並且講演過的，有奉天，直隸，山西，山東，江蘇，江西，湖北，湖南，浙江，福建，廣東十一省。他在北京的五種長期講演錄已經過第十版了，其餘各種小講演錄——如山西的，南京的，北京學術講演會的，——幾乎數也數不清楚了！我們可以說，自從中國與西洋文化接觸以來，沒有一個外國學者在中國思想界的影響有杜威先生這樣大的。

我們還可以說，在最近的將來幾十年中，也未必有別個西洋學者在中國的影響可以比杜威先生還大的。這句預言初聽了似乎太武斷了。但是我們可以舉兩個理由：

第一，杜威先生最注重的是教育的革新，他在中國的講演也要算教育的講演為最多。

當這個教育破產的時代，他的學說自然沒有實行的機會。 但他的種子確已散布不少了。將來各地的『試驗學校』漸漸的發生，杜威的教育學說有了試驗的機會，那纔是杜威哲學開花結子的時候呢！ 現在的杜威，還只是一個盛名；十年二十年後的杜威，變成了無數杜威式的試驗學校，直接或間接影響全中國的教育，那種影響不應該比現在更大千百倍嗎？

第二，杜威先生不曾給我們一些關於特別問題的特別主張，—如共產主義，無政府主義，自由戀愛之類，—他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。 他的哲學方法，總名叫做『實驗主義；』分開來可作兩步說：

(1)歷史的方法——『祖孫的方法』 他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果；上頭有他的祖父，下面有他的子孫。 捉住了這兩頭，他再也逃不出去了！ 這個方法的應用，一方面是很忠厚寬恕的，因為他處處指出

一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史的背景，故能了解他在歷史上佔的地位與價值，故不致有過分的苛責。一方面這個方法又是最嚴厲的，最帶有革命性質的，因爲他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平，又最厲害。這種方法是一切帶有評判（Critical）精神的運動的一個重要武器。

（2）實驗的方法　實驗的方法至少注重三件事：（一）從具體的事實與境地下手；（二）一切學說理想，一切知識，都只是待證的假設，並非天經地義；（三）一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是眞理的唯一試金石。第一件，——注意具體的境地，——使我們免去許多無謂的假問題，省去許多無意義的爭論。第二件，——一切學理都看作假設，——可以解放許多「古人的奴隸」。第三件，——實驗，——可以稍稍限制那上天下地的妄想冥思。實驗主義只承認那一點一滴做到的進步，——步步有智慧的指導，步步有自動的實驗，——

才是眞進化。

特別主張的應用是有限的，方法的應用是無窮的。 杜威先生雖去了，他的方法將來一定會得更多的信徒。 國內敬愛杜威先生的人若都能注意於推行他所提倡的這兩種方法，使歷史的觀念與實驗的態度漸漸的變成思想界的風尚與習慣，那時候，這種哲學的影響之大，恐怕我們最大胆的想像力也還推測不完呢。

因爲這兩種理由，我敢預定：杜威先生雖去，他的影響仍舊永永存在，將來還要開更燦爛的花，結更豐盛的果。

杜威先生眞愛中國，眞愛中國人；他這兩年之中，對我們中國人，他是我們的良師好友；對於國外，他還替我們做了兩年的譯人與辯護士。 他在『新共和國』（The New Republic）和『亞細亞』（Asia）兩個雜誌上發表的幾十篇文章，都是用最忠實的態度對於世界爲我們作解釋的。 因爲他的人格高尙，故世界的人對於他的評判幾乎沒有異議（除了樸蘭德 Bland 一流的妄人！） 杜威這兩年來對中國盡的這種義務，眞應該

受我們很誠懇的感謝。

我們對於杜威先生一家的歸國，都感覺很深摯的別意。我們祝他們海上平安！

十，七，十一。

清代學者的治學方法

(一)

研究歐洲學術史的人知道科學方法不是專講方法論的哲學家所發明的，是實驗室裏的科學家所發明的，不是亞里士多德(Aristotle)，倍根(Bacon)，彌兒(Mill)一般人提倡出來的，是格利額(Galileo)，牛敦(Newton)，勃里斯來(Priestley)一般人實地試行出來的。即如世人所推為歸納論理的始祖的倍根，他不過曾提倡知識的實用和事實的重要，故略帶着科學的精神。其實他所主張的方法，實行起來，全不能適用，決不能當「科學方法」的尊號。後來科學大發達，科學的方法已經成了一切實驗室的公用品，故彌兒能把那時科學家所用的方法編理出來，稱為歸納法的五種細則。但是彌兒的區分，依科學

家的眼光看來，仍舊不是科學用來發明真理解釋自然的方法的全部。 彌兒和倍根都把演繹法看得太輕了，以為只有歸納法是科學方法。 近來的科學家和哲學家漸漸的懂得假設和證驗都是科學方法所不可少的主要分子，漸漸的明白科學方法不單是歸納法，是演繹和歸納相互為用的，忽而歸納，忽而演繹，忽而又歸納；時而由個體事物到全稱的通則，時而由全稱的假設到個體的事實，都是不可少的。 我們試看古今來多少科學的大發明，便可明白這個道理。 更淺一點，我們走進化學實驗室裏去做完一小盒材料的定性分析，也就可以明白科學的方法不單是歸納一項了。

歐洲科學發達了二三百年，直到於今方才有比較的圓滿的科學方法論。 這都是因為高談方法的哲學家和發明方法的科學家向來不很接近，所以高談方法的人至多不過能得到一點科學的精神和科學的趨勢；所以創造科學方法和實用科學方法的人，也只顧他自己研究試驗的應用，不能用哲學綜合的眼光把科學方法的各方面詳細表示出來，使人了解。 哲學家沒有科學的經驗，決不能講圓滿的科學方法論。 科學家沒有哲學的興

趣，也決不能講圓滿的科學方法論。

不但歐洲學術史可以證明我這兩句話，中國的學術史也可以引來作證。

（二）

當印度系的哲學盛行之後，中國系的哲學復興之初，第一個重要問題就是方法論，就是一種邏輯。那個時候，程子到朱子的時候，禪宗盛行，一個『禪』字幾乎可以代表佛學。佛學中最講究邏輯的幾個宗派，如三論宗和法相宗都狠不容易研究，經不起少許政府的摧殘，就狠衰微了。只有那『明心見性，不立文字』的禪宗，仍舊風行一世。但是禪宗的方法完全是主觀的頓悟，決不是多數人『自悟悟他』的方法。宋儒最初有幾個人會採用道士派關起門來虛造宇宙論的方法，如周濂溪邵康節一班人。但是他們只造出幾種道士氣的宇宙觀，並不會留下什麼方法論。直到後來宋儒把禮記裏面一篇一千七百五十個字的大學提出來，方才算是尋得了中國近世哲學的方法論。自此以後，直到明代和

清代，這篇一千七百五十個字的小書仍舊是各家哲學爭論的焦點。 程朱陸王之爭，不用說了。 直到二十多年前康有爲的長興學記裏還爭論『格物』兩個字究竟怎樣解說呢！

大學的方法論最重要的是『致知在格物』五個字。 程子朱子一派的解說是：

> 所謂『致知在格物』者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。 蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。 惟於理有未窮，故其知有不盡也。 是以大學始敎，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。 （朱子補大學第五章）

這一種『格物』說便是程朱一派的方法論。 這裏面有幾點狠可注意。 （1）他們把『格』字作『至』字解，朱子用的『卽』字，也是『到』的意思。 『卽物而窮其理』是自己去到事物上尋出物的道理來。 這便是歸納的精神。 （2）『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，』這是狠偉大的希望。 科學的目的，也不過如此。

小程子也說，『語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，學者皆當理會。』倘宋代的學者眞能抱着這個目的做去，也許做出一些科學的成績。

但是這種方法何以沒有科學的成績呢？這也有種種原因。(1)科學的工具器械不夠用。(2)沒有科學應用的需要。科學雖不專爲實用，但實用是科學發展的一個絕大原因。小程子臨死時說，『道著用，便不是。』這種絕對非功用說，如何能使科學有發達的動機？(3)他們既不講實用，又不能有純粹的愛眞理的態度。他們口說『致知』但他們所希望的，並不是這個物的理和那個物的理，乃是一種最後的絕對眞理。小程子說，『今日格一件，明日格一件，積習旣多，然後脫然有貫通處。』又說，『自一身之中，至萬物之理，但理會得多，自然豁然有覺悟處。』朱子上文說的『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。』這都可證宋儒雖然說『今日格一事，明日格一事，』但他們的目的並不在今日明日格的這一事。他們所希望的是那『一旦豁然貫通』的絕對的智慧。這是科學的反面。科學所求的知識正是

這物那物的道理，並不妄想那最後的無上智慧。丟了具體的物理，去求那『一旦豁然貫通』的大徹大悟，決沒有科學。

再論這方法本身也有一個大缺點。科學方法的兩個重要部分，一是假設，一是實驗。沒有假設，便用不着實驗。宋儒講格物全不注重假設。如小程子說，『致知在格物，物來則知起。物各付物，不役其知，則意誠不動。』天下那有『不役其知』的格物？這是受了樂記和淮南子所說『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也，』那種知識論的毒。『不役其知』的格物，是完全被動的觀察，沒有假設的解釋，也不用實驗的證明。這種格物如何能有科學的發明？

但是我們平心而論，宋儒的格物說，究竟可算得是含有一點歸納的精神。『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，』一句話裏的確含有科學的基礎。朱子一生有時頗能做一點實地的觀察。我且舉朱子語錄裏的兩個例：——

（1）今登高山而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼事

罷了。

（2）嘗見高山有螺蚌殼，或生石中。 此石即舊日之土，螺蚌即水中之物。下者却變而為高，柔者却變而為剛。 此事思之至深，有可驗者。

這兩條都可見朱子頗能實行格物。 他這種觀察，斷案雖不正確，已狠可使人佩服。西洋的地質學者，觀察同類的現狀，加上胆大的假設，作為有系統的研究，便成了歷史的地質學。

（三）

起初小程子把『格物』的物字解作『語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，』又解作『自一身之中至萬物之理。』 這個『物』的範圍，檢直是科學的範圍。 但是當科學器械不完備的時候，這樣的科學野心，不但做不到，檢直是妄想。 所以小程子自己先把『物』的範圍縮小了。 他說『窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是

非，或應接事物，處其當然，皆窮理也。』這是把『物』字縮到『窮經，應事，尚論古人』三項。後來朱子便依着小程子所定的範圍。朱子是一個讀書極博的人，他的一生精力大半都用在『讀書窮理，』『讀書求義』上。他曾費了大工夫把四子書四經（易，詩，書，春秋）自漢至唐的註疏細細整理一番，删去那些太繁的和那些太講不通的，又加上許多自己的見解，做成了幾部簡明貫串的集注。這幾部書，八百年來，在中國發生了莫大的勢力。他在大學中庸兩部書上用力更多。每一部書有章句，又有或問，中庸還有輯略。他教人看大學的法子，『須先讀本文，念得，次將章句來解本文，又將或問來參章句，須逐一令記得，反復尋究，待他浹洽，既逐段曉得，將來統看溫尋過，這方始是。』看這一條，可以想見朱子的格物方法在經學上的應用。

他這種方法是很繁瑣的。在那禪學盛行的時代，這種方法自然很受一些人的攻擊。陸子批評他道：『易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。』『支離事業』就是朱子一派的『傳注』工夫。陸子自己說：『學茍知本，則六經皆我註脚。』又說，『六經註我，我註六

經。』 他所說的『本，』就是自己的心。 他說，『宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙。』 他又說，『萬物皆備於我。 只要明理。 然理不解自明，須是隆師親友。』

朱子說，『人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。』 這是說『理』在物中，不在心內，故必須去尋求研究。 陸子說『此心此理，實不容有二。』 心就是理，理本在心中，故說『理不解自明。』 這種學說和程朱一系所說『卽物而窮其理』的方法，根本上立於反對的地位。

後來明代王陽明也攻擊朱子的格物方法。 陽明說：

『衆人只說格物要依晦菴，何曾把他的說去用。 我着實曾用來。 初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，因指亭前竹子，令去格看。 錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。 當初說他是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。 遂相與歎，聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。』

王陽明這樣挖苦朱子的方法，雖然太刻薄一點，其實是很切實的批評。朱子一系的人何嘗真做過『即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之』的工夫？朱子自己說：『夫天下之物，莫不有理，而其精蘊則已具於聖賢之書，故必由是以求之。』從『天下之物』縮小到『聖賢之書，』這一步可算跨得遠了！

王陽明自己主張的方法大致和陸象山相同。陽明說：『心外無物。』又說：『物者，事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事謂之物。』又說：『如吾心發一念孝親，即孝親便是物。』他把『格』字當作『正』字解，他說：『格者，正也，正其不正以歸於正也。』他把『致知』解作『致吾心之良知，』故要人『於其良知所知之善者，即其意之所在之物，而實為之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，即其意之所在之物，而實去之，無有乎不盡。』這就是格物。

陸王一派把『物』的範圍限於吾心意念所在的事物，初看去似乎比程朱一派的『物』的範圍縮小得多了。其實並不然。程朱一派高談『即凡天下之物，』其實祇有

『聖賢之書』是他們的『物』。 陸王明明承認『格天下之物』是做不到的事，故把範圍收小，限定『意所在之事謂之物。』 但是陸王都主張『心外無物』的，故『意所在之事』一句話的範圍可大到無窮，比程朱的『聖賢之書』廣大得多了。 還有一層，陸王一派極力提倡個人良知的自由，故陸子說『六經爲我註腳，』王子說，『夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。』 這種獨立自由的精神便是學問革新的動機。

但是獨立的思想精神，也是不能單獨存在的。 陸王一派的學說，解放思想的束縛是狠有功的，但他們偏重主觀的見解，不重物觀的研究，所以不能得社會上一般人的信用。我們在三四百年後觀察程朱陸王的爭論，從歷史的線索上看起來，可得這樣一個結論：『程朱的格物論注重「即物而窮其理，」是狠有歸納的精神的。 可惜他們存一種被動的態度，要想「不役其知，」以求那豁然貫通的最後一步。 那一方面，陸王的學說主張眞理即在心中，抬高個人的思想，用良知的標準來解脫「傳注」的束縛。 這種自動的精神

很可以補救程朱一派的被動的格物法。程朱的歸納手續，經過陸王一派的解放，是中國學術史的一大轉機。解放後的思想，重新又採取程朱的歸納精神，重新經過一番「樸學」的訓練，於是有清代學者的科學方法出現，這又是中國學術史的一大轉機。

（四）

中國舊有的學術，只有清代的『樸學』確有『科學』的精神。『樸學』一個名詞包括甚廣，大要可分四部分：

（1）文字學（Philology）。包括字音的變遷，文字的假借通轉，等等。

（2）訓詁學。訓詁學是用科學的方法，物觀的證據，來解釋古書文字的意義。

（3）校勘學（Textual Criticism）。校勘學是用科學的方法來校正古書文字的錯誤。

（4）考訂學（Higher Criticism）。考訂學是考定古書的眞僞，古書的著者，及一切關於著者的問題的學問。

因爲範圍很廣，故不容易尋一個總包各方面的類名。『樸學』又稱爲『漢學，』又稱爲『鄭學。』這些名詞都不十分滿人意。比較起來，『漢學』兩個字雖然不妥，但很可以代表那時代的歷史背景。『漢學』是對於『宋學』而言的。因爲當時的學者不滿意於宋代以來的性理空談，故抬出漢儒來，想壓倒宋儒的招牌。因此，我們暫時沿用這兩個字。

『漢學』這個名詞很可表示這一派學者的公同趨向。這個公同趨向就是不滿意於宋代以來的學者用主觀的見解來做考古學問的方法。這種消極方面的動機，起於經學上所發生的問題，後來方才漸漸的擴充變成上文所說的四種科學。現在且先看漢學家所攻擊的幾種方法：——

（1）隨意改古書的文字。

(2)不懂古音，用後世的音來讀古代的韻文，硬改古音為『叶音。』

(3)增字解經。例如解『致知』為『致良知。』

(4)望文生義。例如論語『君子恥其言而過其行，』本有錯誤，故『而』字講不通，宋儒硬解為『恥者不敢盡之意，過者欲有餘之辭，』却不知道『而』字是『之』字之誤，（皇侃本如此。）

這四項不過是略舉幾個最大的缺點。現在且舉漢學家糾正這種主觀的方法的幾個例。唐明皇讀尚書洪範『無偏無頗，遵王之義，』覺得下文都協韻，何以這兩句不協韻，於是下勅改『頗』為『陂，』使與義字協韻。顧炎武研究古音，以為唐明皇改錯了，因為古音『義』字本讀為我，故與頗字協韻。他舉易象傳『鼎耳革，失其義也；覆公餗，信如何也，』又禮記表記『仁者右也，道者左也；仁者人也，道者義也，』證明義字本讀為我，故與左字，何字，頗字協韻。

又易小過上六，『弗遇過之，飛鳥離之。』朱子說當作『弗過遇之。』顧炎武引易

離九三『日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，』來證明『離』字古讀如羅，與過字協韻，本來不錯。

『望文生義』的例如老子『行於大道，唯施是畏，』王弼與河上公都把『施』字當作『施爲』解。王念孫證明『施』字當讀爲『迆，』作邪字解。他舉的證據甚多：(1)孟子離婁，『施從良人之所之，』趙岐注，『施者，邪施而行，』丁公著音迆。(2)淮南齊俗訓，『去非者，非批邪施也，』高誘注，『施，微曲也。』(3)淮南要略，『接徑直施，』高注，『施，邪也。』以上三證，證明施與迆通，說文說『迆，衺行也。』(4)史記賈生傳，『庚子日施兮，』漢書寫作『日斜兮。』(5)韓非子的解老篇解老子這一章，也說，『所謂大道也者，端道也。所謂貌施也者，邪道也。』以上兩證，證明施字作邪字解。這種考證法還不令人心服嗎？

這幾條隨便舉出的例，可以表示漢學家的方法。他們的方法的根本觀念可以分開來說：——

(1)研究古書，並不是不許人有獨立的見解，但是每立一種新見解，必須有物觀的證據。

(2)漢學家的『證據』完全是『例證』。例證就是舉例爲證。看上文所舉的三件事，便可明白『例證』的意思了。

(3)舉例作證是歸納的方法。舉的例不多，便是類推（Analogy）的證法。舉的例多了，便是正當的歸納法（Induction）了。類推與歸納，不過是程度的區別，其實他們的性質是根本相同的。

(4)漢學家的歸納手續不是完全被動的，是很能用『假設』的。這是他們和朱子大不相同之處。他們所以能舉例作證，正因爲他們觀察了一些個體的例之後，腦中先已有了一種假設的通則，然後用這通則所包涵的例來證同類的例。他們實際上是用個體的例來證個體的例，精神上實在是把這些個體的例所代表的通則，演繹出來。故他們的方法是歸納和演繹同時並用

的科學方法。 如上文所舉的第一件事，顧炎武研究了許多例，得了『凡義字古音皆讀為我』的通則。 這是歸納。 後來他遇着『無偏無頗遵王之義』一個例，就用這個通則來解釋他，說這個義字古音讀為我，故能與頗字協韻。 這是通則的應用，是演繹法。 既是一條通則，應該總括一切『義』字，故必須舉出這條『義讀為我』的例，來證明這條『假設』的確是一條通則。 印度因明學的三支，有了『論體』（大前提，）還要加上一個『論依』（例，）就是這個道理。

（五）

我現在且舉幾個最精密的長例來表示漢學家的科學方法。 清代漢學的成績要算文字學的音韻一部分為最大，故我先舉錢大昕考定古今音變遷的一條例。 錢氏於古音學上有兩大發明，一是『古無輕唇音』，一是『古無舌頭舌上之分』。 前一條我已引在

我的中國哲學史大綱裏了。現在且舉他的『古無舌頭舌上之分』一條。舌上的音如北方人讀知徹澄三組的字都是舌上音。舌頭音爲端透定三組的字（西文的D，T兩母的字。）錢氏發明現讀舌上音的字古音都讀舌頭的音。他舉的例如下：

（1）說文，『沖讀若動。』書『惟予沖人，』釋文，『直忠切。』古讀直如特，沖子猶童子也。字母家不識古音，讀沖爲蟲，不知古讀蟲亦如同也。詩，『蘊隆蟲蟲，』釋文，『直忠反；』徐，『徒冬反。』爾雅作爞爞，郭『都冬反。』韓詩作烔，音徒冬反。是蟲與同，音不異。

（2）古音中如得。三倉云，『中，得也。』史記封禪書，『康后與王不相中；』周勃傳，『子勝之尙公主不相中；』小司馬皆訓爲得。

（3）古音陟如得。周禮，『太卜掌三夢之法……三曰咸陟。』注，『陟之言得也，讀如王德翟人之德。』

（4）古音趙如擣。詩，『其鎛斯趙，』釋文，『徒了反。』周禮考工記注引

此作『其鞟斯搹，』大了反。荀子楊倞注，『趙讀爲掉。』

（5）古音直如特。詩，『實維我特，』釋文，『韓詩作直，云相當值也。』檀弓，『行并植於晉國，』注，『植或爲特。』王制，『天子犆礿，』釋文，『犆音特。』

（6）古音竹如篤。詩，『綠竹猗猗，』釋文，『韓詩作薄，音徒沃反，』與篤音相近，皆舌音也。篤竹並從竹得聲。論語，『君子篤於親，』汗簡云，『古文作竺，』書，『篤不忘，』釋文，『本又作竺。』釋詁，『竺，厚也，』釋文，『本又作篤。』漢書西域傳，『無雷國北與捐毒接，』師古曰，『捐毒即身毒，天毒也。』張騫傳，『吾賈人轉市之身毒國，』鄧展曰，『毒音督，』李奇曰，『一名天竺。』後漢書杜篤傳，『摧天督，』注，『即天竺國。』然則竺，篤，毒，督，四字同音。

（7）古讀豬如都。檀弓，『洿其宮而豬焉，』注，『豬，都也，南方謂都爲豬。』書『大野既豬，』史記作既都。『榮波既豬，』周禮注引作『榮播既都。』

（8）古讀追如堆。郊特牲，『毋追，』釋文，『多雷反。』枚乘七發，『踰岸

出追，」李善注，『追古堆字。』

(9)古讀倬如菿。詩『倬彼甫田，』韓詩作菿。

(10)古讀根如棠。孔子弟子申根，史記作申棠……因根有棠音，可悟古讀『長』丁丈切，與棠音相似，正是音和非類隔。

(11)古讀池如沱。詩，『滮池北流，』說文引作『滮沱。』周禮職方氏，『并州，其川虖池；』禮記，『晉人將有事於河，必先有事於惡池』卽滮沱之異文。

(12)古讀廛如壇。周禮廛人，注，『故書廛爲壇，杜子春讀壇爲廛。』『載師以廛里任國中之地，』注，『故書廛或爲壇，司農讀爲廛。』

(13)古讀秩如豑。書，『平秩東作，』說文引作豑，從豐，弟聲。……凡從失之字，如跌，迭，瓞，蛈，詄，皆讀舌音，則秩亦有迭音可信也。

(14)姪娣本雙聲字。公羊釋文，『姪，大結反，娣，大計反，』此古音也。廣韻，

姪有『徒結』『直一』兩切。

(15)古讀陳如田。 說文，『田，陳也。』 陳完奔齊，以國爲氏，而史記謂之田氏。 是古田陳同聲。

錢氏所舉的例，不止這十五個，我不能全鈔了。 看他每舉一個例，必先證明那個例；然後從那些證明了的例上求出那『古無舌頭舌上之分』的大通則。 這裏面有幾層的歸納，和幾層的演繹。 他從詩釋文，檀弓注，王制釋文各例上尋出『古讀直如特』的一條通則，便是一層歸納。 他用同樣的方法去尋出『古讀竹如篤』『古讀豬如都』等等通則，便是十幾次的歸納。 然後把這許多通則貫串綜合起來，求出『古讀舌上音皆爲舌頭音』的大通則，便是一層大歸納。 經過這層大歸納之後，有了這個大通則，再看這個通則有沒有例外。 如字書讀冲爲蟲，他便可應用這條大通則，說蟲字古時也讀如『同』。 這是演繹。 他怕演繹的證法還不能使人心服，故又去尋個體的例，如蟲字的『直忠』和『都冬』兩切，證明蟲字古讀如同。 這又是歸納了。

這是漢學家研究音韻學的方法。三百年來的音韻學所以能成一種有系統有價值的科學，正因爲那些研究音韻的人自顧炎武直到章太炎都能用這種科學的方法，都能有這種科學的精神。

（六）

我再舉一個訓詁學的例。清代講訓詁的方法，到王念孫王引之父子兩人，方才完備。二王以後，俞樾孫詒讓一班大都跳不出他們兩人的範圍。王氏父子所著的經傳釋詞，可算得清代訓詁學家所著的最有統系的書，故我舉的例也是從這部書裏來的。古人注書最講不通的，就是古書裏所用的『虛字。』『虛字』在文法上的作用最大最重要。古人沒有文法學上的名詞，一切統稱爲『虛字，』（語詞，語助詞，等等，）已經是狠大的缺點了。不料有一些學者竟把這些『虛字』當作『實字』用，如『言』字在詩經裏常作『而』字或『乃』字解，都是虛字，被毛公鄭玄等解作代名詞的『我』字，便更講不通了。王氏

的經傳釋詞全用歸納的方法，舉出無數的例，分類排比起來，看出相同的性質，然後下一個斷案，定他們的文法作用。　我要舉的例是用在句中或句首的『焉』字。

『焉』字用在句尾，是狠平常的用法。　例如『殆有甚焉，』『必有事焉，』都作『於此』解，那是狠容易的。　但是『焉』字又常常用在一句的中間或一句的起首，他的功用等於『於是，』『乃，』『則』一類的狀詞，大概是表時間的關係，有時還帶着一點因果的關係。　王氏舉的例如下：

(1)禮記月令，『命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟備具於天子，天子焉（於是）始乘舟。』

(2)晉語，『盡逐羣公子，乃立奚齊，焉（於是）始爲令於國。』

(3)墨子魯問，『公輸子自魯南遊楚，焉（於是）始爲舟戰之器。』

(4)山海經大荒西經，『夏后開焉（於是）始得歌九招。』

(5)祭法，『壇墠有禱，焉（則）祭之；無禱乃止。』

(6)三年問，『故先王焉（乃）為之立中制節。』

(7)又，『焉使倍之，故再期也。』

(8)大戴禮王言篇，『七教修焉（乃）可以守；三至行，焉（乃）可以征。』

(9)曾子制言篇，『有知，焉（乃）謂之友；無知，焉謂之主。』

(10)齊語，『鄉有良人，焉（乃）以為軍令。』

(11)吳語，『吾道路悠遠，必無有二命，焉（乃）可以濟事。』

(12)老子，『信不足，焉（於是）有不信。』

(13)管子幼官篇，『勝無非義者，焉（乃）可以為大勝。』

(14)又揆度篇，『民財足則君賦斂焉（乃）不窮。』

(15)墨子親士篇，『焉（乃）可以長生保國。』

(16)又兼愛，『必知亂之所自起，焉（乃）能治之。』

(17)又非攻，『湯焉（乃）敢奉率其衆以鄉有夏之境。』

(18)莊子則陽篇,『君爲政焉(乃)勿鹵莽;治民焉(乃)勿滅裂。』

(19)荀子議兵篇,『若赴水火,入焉(則)焦沒耳。』

(20)又,『凡人之動也,爲賞慶爲之,則見害傷焉(乃)止矣。』

(21)離騷,『馳椒邱且焉(於是)止息。』

(22)九章,『焉(於是)洋洋而爲客,』『焉(於是)舒情而抽信兮。』

(23)九辯,『國有驥而不知乘兮,焉(乃)皇皇而更索。』

(24)招魂,『巫陽焉(乃)下招曰。』

(25)遠遊,『焉(乃)逝以徘徊。』

(26)僖十五年左傳,『晉於是乎作爰田,晉於是乎作州兵。』 晉語作,『焉作轅田,焉作州兵。』 是『焉』與『於是』同義。

(27)荀子禮論篇,『三者偏亡焉無安人。』 史記禮書用此文,焉作則。 老子,『故貴以身爲天下,則可寄天下。』 淮南道應訓引此,則作焉。 是『焉』

與『則』同義。

這種方法，先搜集許多同類的例，比較參看，尋出一個大通則來：完全是歸納的方法。但是以我自己的經驗看起來，這種方法實行的時候，決不能等到把這些同類的例都收集齊了，然後下一個大斷案。當我們尋得幾條少數同類的例時，我們心裏已起了一種假設的通則。有了這個假設的通則，若再遇着同類的例，便把已有的假設去解釋他們，看他能否把所有同類的例都解釋的滿意。這就是演繹的方法了。演繹的結果，若能充分滿意，那個假設的通則便成了一條已證實的定理。這樣的辦法，由幾個(有時只須一兩個)同類的例引起一個假設，再求一些同類的例去證明那個假設是否真能成立：這是科學家常用的方法。假設的用處就是能使歸納法實用時格外經濟，格外省力。凡是科學上能有所發明的人，一定是富於假設的能力的人。宋儒的格物方法所以沒有效果，都因為宋儒既想格物，又想『不役其知』。不役其知就是不用假設，完全用一種被動的態度。那樣的用法，決不能有科學的發明。因為不能提出假設的人，嚴格說來，竟可說是不能使用歸

納方法。 爲什麼呢？ 因爲歸納的方法並不是教人觀察「凡天下之物，」幷不是教人觀察亂七八糟的個體事物；歸納法的眞義在於教人「舉例，」在於使人於亂七八糟的事物裏面尋出一些「類似的事物。」 當他「舉例」時，心裏必已有了一種假設。 如錢大昕舉沖，中，陟，直，趙，竺……等字時，他先已有了一種「類」的觀念，先有了一種假設。 不然，他爲什麼不舉別的盈千纍萬的字呢？ 又如王氏講「焉」字的例，他若先沒有一點假設，爲什麼單拼出這些句中和句首的「焉」字呢？ 漢學家的長處就在他們有假設通則的能力。 因爲有假設的能力，又能處處求證據來證實假設的是非，所以漢學家的訓詁學有科學的價值。 道光年間有個方東樹做了一部漢學商兌，極力攻擊漢學家，但他對於高郵王氏的經義述聞，也不能不佩服，不能不說「實足令鄭朱俛首，自漢唐以來未有其比。」 這可見漢學家的方法精密，就是宋學的死黨也不能不心服了。

（七）

我在上文已舉了音韻學和訓詁學的例，我現在再舉清代校勘學作例。古書被後人鈔寫刻印，很難免去錯鈔錯刻的弊病。譬如我做了一篇一百字的文章，寫好之後，我自己校看一遍，沒有錯字。這個原稿可叫做『甲』。我的書記重鈔一篇，送登北京大學月刊。因為『甲』是用草字寫的，鈔本『乙』誤認了一個字，遂鈔錯了一個字。這篇『乙』稿拏去排印，商務印書館的排工又排錯了一字；這個印本，可叫做『丙』。這三個本子的『可靠性』有如下的比例：

『甲』本，100；『乙』本，99；『丙』本，97.02。

這一個本子，只經過三手，已比原本減少.0298的可靠性了。何況古代的著作，經過了一兩千年的傳鈔翻印，那能保得住沒有錯誤呢。校勘學的發生，只是要救正這種『日讀誤書』的危險。但是這種校勘的工夫，初看似乎很容易，其實真不容易。譬如上文說的『丙』本，只須尋着我的『甲』本，細細校對一遍，就可校正了。但是這種容易的校勘是不常有的。有些古書並沒有原本可用來校對，所有的古本，無論怎樣古，終究是鈔本。有時一部

書只有一個傳本，並無第二本。校書的人既不可隨意亂改古書，又不可穿鑿附會，勉強解說，（說詳本篇第四篇，）自不能不用精密的方法，正確的證據，方才能使人心服。清代的校勘學所以能使人心服，正爲他用的是科學的方法。

校勘學的方法可分兩層說。第一是根據，第二是評判。根據是校勘時用來作比較參考的底本。根據大約有五種：（1）根據最古的本子。例如阮元的論語注疏校勘記引據的本子是漢石經殘字，唐石經，宋石經，皇侃義疏，高麗本（據陳鱣論語古訓引的，）十行本（宋刻的，元明修補的，）閩本（明嘉靖時刊，）非監本（明萬歷時刊，）毛本（明崇禎時刊，）共計九種古本。（2）根據古書裏引用本書的文句。例如羣書治要，太平御覽等書引了許多古書，可以用作參考。又如阮元校勘論語『君子恥其言而過其行』一句，先說：『皇本，高麗本，而作之，行下有也。』這是前一種的根據。阮元又說：『按潛夫論交際篇孔子疾夫言之過其行者，亦作之字。』這是第二種根據。又如荀子天論，『內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，』這四項是平等的，不當夾一個『則』字。韓詩外傳有這一段，沒有

『則』字；羣書治要引的，也沒有『則』字。故王念孫根據這兩書，說『則』字是衍文。

（3）根據本書通行的體例。最明顯的例是墨子小取篇，『辟也者，舉也物而以明之也。』第二個『也』字，初看似乎無意思，故畢沅校墨子，便删了這個字。王念孫後來發見『墨子書通以也爲他』一條通例，故說這個『也』字也是『他』字；『舉他物以明此物謂之譬，』這就明白了。他的兒子王引之又用這條通例來校小取篇『無也故焉』的『也』字也是『他』字；又『無故也焉』一句也應該改正爲『無也故焉，』那『也』字也是『他』字。後來我校小取篇，『是猶謂也者同也吾豈謂也者異也，』兩句，也用這條通例來把第一和第三個『也』字都讀作『他』字。

（4）根據古注和古校本。古校本最重要的莫如陸德明的經典釋文。古注自漢以來多極了，不能遍舉。我且舉兩個應用的例。易繫辭傳，『擬之而後言，議之而後動，』議字實在講不通。釋文云，『陸姚桓元荀柔之作儀。』『儀』字作效法解，與『擬』字並列，便講得通了。繫辭又有『幾者，動之微，吉之先見者也。』我不懂得此處何故單說『吉，』不說『吉凶。』後來我讀孔穎達正義

說『諸本或有凶字者，其定本則無也，』方才知道唐初的人還見過有『凶』字的本子，可據此校改。後來我讀漢書楚元王傳，『睦生曰，易稱知幾其神乎；幾者，動之微，吉凶之先見者也。』此又可證我的前說。

（5）根據古韻　我引王念孫讀書雜志一段作例：

淮南子原道訓，『是故無所私而無所公，靡濫振蕩，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紾，與萬物始終。』案始終當作終始。（上文云，『水流而不止，與萬物終始。』）公洞為韻，右始為韻。（右古讀若『以』，說見唐韻正。）若作始終，則失其韻矣。

俶真訓，『若夫真人則動溶於至虛而游於滅亡之野，騎蜚廉而從敦圄，馳於外方（外方據道藏本；各本作方外，）休乎宇內，燭十日而使風雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻織女。』案『宇內』當為『內宇。』（內宇猶宇內也，若林中謂之中林，谷中謂之中谷矣。）內宇與外方相對為文。宇與野，圄，雨，父，女為韻，（野古讀若『墅』，說見唐韻正。）若作『宇內』則失其韻矣。

說林篇，『無鄉之社，易爲黍肉；無國之稷，易爲求福。』 案『黍肉』當作『肉黍』。後人以肉與福韻相協，故改爲『黍肉』。 不知福字古讀若偪，不與肉爲韻也。 社黍爲韻，（社古讀若墅。說文，社从示，土聲。甘誓，『不用命戮于社』，與祖爲韻。郊特牲，『而君親誓社』，與獄，旅，伍，爲韻。左傳閔二年，成季將生卜辭，『間於兩社』，與輔爲韻。管子揆度篇，『殺其身以釁其社』，與鼓，父，爲韻。）稷福爲韻。 若作黍肉，則失其韻矣。

以上五項是校勘學的根據。 但是這幾種根據都有容易致誤的危險。 先說古本。我們所有的『古本，』已不知是經過了多少次口授手寫的鈔本了，其中難保沒有錯誤。近人最崇拜宋版的書，其實宋版也有好壞，未必都可用作根據。 次說古書轉引本書的文句，也有兩大危險。 第一，引書的人未必字字依照原文，往往隨意增減字句。 第二，初引或不誤，後來傳鈔翻印，難免沒有錯誤。 次說本書的通例，也許著書的人偶然變例。 次說古注與古校本。 古校本往往有許多種不同的，究竟應該從那一個校本。 古注本也有被後

人妄改了的。例如老子二十三章，『信不足焉有不信焉。』這句本當作『信不足，焉有不信。』（看上文第六節。）故王弼注云，『忠信不足於下，焉有不信也。』（此據永樂大典本。）但今本王注改作『忠信不足於下焉，有不信焉，』這便不成話了。最後說古韻的根據，有時也容易致誤。我且引一條最可注意的例：

易經剝象傳，『君子得輿，民所載也；小人剝廬，終不可用也。』又豐象傳，『豐其沛，不可大事也；折其右肱，終不可用也。』這兩條的韻狠不容易說明。顧炎武作易音，竟不懂『用』何以能與『載』『事』為韻。楊賓實說，兩『用』字皆『害』字之誤。盧文弨贊成此說，說：『害在十四泰，載在十九代事在七志，古韻皆得相通。古害字作𠕀，故易與「用」字相混。』

這一說從表面看去，似乎很圓滿了。後來王念孫駁他道：『凡易言君子小人者，其事皆相反。君子得輿，小人剝廬，亦取相反之義，……非謂小人不能害君子也。右肱為人之所用，右肱折則終不可用，……折肱則害及肱矣，何言終

不可害乎？ 今案「用」讀爲「以。」 蒼頡篇，「用，以也。」 用與以聲近而義同，故用可讀爲以。 猶「集」與「就」聲近而義同，故集可讀爲就；「戎」與「汝」聲近而義同，故戎可讀爲汝也。……剝彖傳以災，尤，載，用，爲韻；豐彖傳以災，志，事，用，爲韻，……於古音並屬「之」部。……若「害」字則從丰聲，丰讀若介，於古音屬「祭」部，……（在諸經中，與害爲韻者）凡發，撥，大，達，敗，晢，逝，外，末，說，蓋，邁，衞，烈，月，揭，竭，世，艾，歲，等字，皆屬「祭」部。 徧考羣經楚辭，未有與「之」部之災，尤，載，志，事，等字同用者。 至於老莊諸子，無不皆然。 是害與災，尤，載，志，事五字，一屬「祭」部，一屬「之」部，兩部絕不相通。」（經義述聞卷二。）

因爲這些根據都容易弄錯，故校勘學不能全靠根據。 校勘學的重要工夫在於『評判。』 校勘兩字都是法律的名詞，都含有審判的意思；英文『Textual Criticism』譯言『本子的評判。』 我們顧名思義，可知校勘學決不單靠本子或他種的根據，可知校勘重在細心的判斷。 上文王念孫校一個『用』字，便是評判的工夫。 段玉裁有與諸同志書

論校書之難一篇，說這個道理最明白：

校書之難，非照本改字，不譌不漏之難也，定其是非之難。是非有二：曰底本之是非，曰立說之是非。必先定其底本之是非，而後可斷其立說之是非。二者不分，轇轕如治絲，而棼如算之淆亂其法實，而瞀亂乃至不可理。何謂底本？著書者之稿本是也。何謂立說？著書者所言之義理是也。

周禮輪人：『望而視其輪，欲其幎爾而下迆也。』自唐石經以下各本皆作『迆』。唐賈氏作『不迆。』故疏曰：『不迆者，謂輻上至轂，兩兩相當，正直不旁迆，故曰不迆也。』文理甚明。今各本疏文皆作『下迆』（『下迆者，謂輻上至轂，兩兩相當，正直不旁迆，故曰下迆也，』）其語絕無文理，則非賈文之底本矣。此由宋人以疏合經注者，改疏之『不』字合經之『下』字，所仍之經非賈氏之經本也。然則經本有二，『下』者是歟？『不』者是歟？曰，『下』者是也。『望而視其輪，』謂視其已成輪之牙。輪圜甚，牙皆向

下迆邪，非謂輻與轂正直兩兩相當也。經下文『縣之以視其輻之直，』自謂輻。『規之以視其圜，』自謂圜。輪之圜在牙。上文『轂，輻，牙，爲三材，』此言輪輻轂。輪卽牙也。然則唐石經及各本經作『下，』是；賈氏本作『不，』非也。而義理之是非得矣。倘有淺人校疏文『下迆』之誤，改爲『不迆，』因以疏文之『不迆』改經文之『下迆，』則賈疏之底本得矣，而於義理乃大乖也。（段氏共引五例，今略）……

故校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其義理之是非，而後經之底本可定，而後經之義理可以徐定。不先正注，疏，釋文之底本，則多誣古人。不斷其立說之是非，則多誤今人。……（經韻樓集。）

我們看了這種校勘學方法論，不能不佩服清代漢學家的科學精神。淺學的人只覺得漢學家斤斤的爭辨一字兩字的校勘，以爲『支離破碎，』毫無趣味。其實漢學家的工

夫無論如何瑣碎，卻有一點不瑣碎的元素，就是那一點科學的精神。

凡成一種科學的學問必有一個系統，決不是一些零碎堆砌的知識。 音韻學自從顧炎武，江永，戴震，錢大昕，段玉裁，王念孫，直到章炳麟，黃侃，研究古音的分部，聲音的通轉，不但分析更細密，並且系統條理也更清楚明白了。 訓詁學用文字假借聲類通轉文法條例三項作中心，也自成系統。 校勘學的頭緒紛繁，很不容易尋出一些通則來。 但清代的校勘學卻真有條理系統，故成一種科學。 我們試看王念孫讀淮南子雜志的後序，說他訂正淮南子共九百餘條，推求『致誤之由，』可得六十四條通則。 這一篇一萬二千字的空前長序（讀書雜志九之二十二）真可算是校勘學的科學方法論。 又如俞樾的古書疑義舉例的五，六，七三卷也提出許多校勘學的通則，也可算是校勘學的方法論。

（八）

我想上文舉的例很可以使讀者懂得清代學者的治學方法了。 他們用的方法，總括

起來，只是兩點。（1）大胆的假設（2）小心的求證。假設不大胆，不能有新發明。證據不充足，不能使人信仰。上文舉的許多例，大概多偏重求證的一方面。我現在且引清學的宗師戴震論尚書堯典『光被四表』的光字的歷史作為最後的一條例，作為我這一篇方法論的總結束。

堯典『光被四表，格於上下。』蔡沈解『光』為『顯』，這是最普通的解法。但是孔安國傳說『光，充也。』光字作顯解，何等近情近理。為什麼古人偏要解作『充』字呢？豈不是舍近而求遠嗎？但是戴震說：

> 孔傳，『光，充也。』陸德明釋文無音切。孔沖遠正義曰，『光，充，釋言文。』据郭本爾雅，『桄，熲，充也。』注曰，『皆充盛也。』釋文曰，『桄，孫作光，古黃反。』用是言之，光之為充，爾雅具其義。……雖孔傳出魏晉間人手，以僕觀此字，據依爾雅，又密合古人屬詞之法，非魏晉間人所能，必襲取師師相傳舊解，見其奇古有據，遂不敢易爾。後人不用爾雅及古注，殆笑爾雅迂遠，古注膠滯，如

光之訓充，茲類實繁。余獨以謂病在後人不能偏觀盡識，輕疑前古，不知而作也。

戴震是不信僞孔傳的人，但他却要爲『光，充也』一句很不近情理的話作辯護士。我們且看他的說法：

爾雅桄字，六經不見。說文，『桄，充也。』孫愐唐韻，『古曠反。』樂記，『鐘聲鏗鏗以立號，號以立橫，橫以立武。』鄭康成注曰，『橫，充也。』謂氣作充滿也。釋文曰，『橫，古曠反。』孔子閒居篇，『夫民之父母乎，必達于禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。』鄭注曰，『橫，充也。』疏家不知其義出爾雅。

堯典古本必有作『橫被四表』者。橫被，廣被也。正如記所云，『橫于天下』『橫于四海』是也。橫四表，格上下，對舉。……橫轉寫爲桄，脫誤爲光。追原古初，當讀『古曠反，』庶合充霩廣遠之義。

這眞是大胆的假設。　他見郭本爾雅的桄字在孫本作光，又見說文有『桄充也』的話，又見唐韻讀桄爲古曠反，而禮記的橫字旣訓爲充，又讀古曠反，——他看了這些事實，忽然看出他們的關係來，遂大胆下一個假設，說堯典的光字就是桄字，也就是橫字。　但是尚書的各本明明都作『光』字。　戴震於是更大胆的提出一個很近于武斷的假設，說『堯典古本必有作橫被四表者。』　這話是乾隆乙亥（一七五五）年與王內翰鳳喈書裏說的。　過了兩年（一七五七）錢大昕和姚鼐各替他尋着一個證據：

（證一）後漢書馮異傳有『橫被四表，昭假上下。』

（證二）班固西都賦有『橫被六合。』

過了七年多（一七六二），戴震的族弟受堂又替他尋着兩個證據：

（證三）漢書王莽傳，『昔唐堯橫被四表。』

（證四）王褒聖主得賢臣頌，『化溢四表，橫被無窮。』

過了許多年，他的弟子洪榜又尋得一證：

(證五)淮南原道訓，「橫四維而含陰陽。」高誘注，「橫讀桄車之桄。」是漢人橫桄通用甚明。

他的弟子段玉裁又尋得一證：

(證六)李善注魏都賦，引東京賦「惠風橫被。」今本東京賦作「惠風廣被，」後人妄改也。

這一個字的考據的故事，很可以表示清代學者做學問的眞精神。假使這個光字的古本作橫已無法證實了，難道戴震就不敢下那個假設了嗎？我可以斷定他仍是要提出這個假設的。如果一個假設是站在很充分的理由上面的，卽使沒有旁證，也不失爲一個很好的假設。但他終究只是一個假設，不能成爲眞理。後來有了充分的旁證，這個假設便陞上去變成一個眞理了。

戴震自己論這個字的考據道：

述古之難，如此類者，遽數之不能終其物。六書廢棄，經學荒謬，二千年以至

今。……僕情僻識狹，以謂信古而愚，愈於不知而作。但宜推求，勿為株守。例以光之一字，疑古者在茲，信古者亦在茲。

「但宜推求，勿為株守」八個字是清學的真精神。

（附記）此篇第一至第六章是民國八年八月作的；第七章是九年春間作的；第八章是十年十一月作的。相隔日久，中間定有不貫串之處。將來有暇時，當細細修正。

十，十一，三。

井田辨

一　寄廖仲愷先生的信

仲愷先生：

我好久不曾回答先生的信，請你恕罪。

建設好極了。近來的雜誌真能做研究的文章的實在不多。這是新思潮運動的一大缺憾。建設裏的幾位先生都是很能做這種文章的。我讀了建設的文章，使我自己慚愧。

我本想做一篇文章寄上，只因為你們所要的文章，決不是美國人所說的熱空氣一類，必須是細心研究的結果，所以我至今還不曾能有所貢獻。上回你提出『國語的文法』一個題目給我，我對於這個問題，頗曾研究一點，不久當做一篇文章寄上。但是我近來因

代理大學教務長，終日在大學做些無聊的瑣事，實在沒有靜心思想的工夫，請你許我略遲一點再做了寄上。

胡漢民先生的『中國哲學史之唯物的研究』是我很佩服的。我只有一點懷疑，要請他指教。胡先生的第一個假設，是承認古代真有井田制度。這是很可疑的事。我不能在這封短信裏細說我懷疑的理由。簡單說來，我的假設是：

（一）古代的封建制度決不是像孟子，周官，王制所說的那樣簡單。古代從部落進爲無數小國，境內境上還有無數半開化的民族。王室不過是各國中一個最強的國家，故能做一個名義上，宗教上，政治上的領袖。無論如何，那幾千年中，決不能有『豆腐干塊』一般的封建制度。我們如欲研究中國的封建時代，應該參考歐洲中古的Feudalism及日本近世的封建制度，打破『切豆腐干』的封建觀念，另外用科學的態度，加上歷史的想像力，重新發見古代的所謂封建制度究竟是什麼。（日本學者如朝河貫一，對於日本的封建制

度，極有科學的研究。）

（二）不但「豆腐干塊」的封建制度是不可能的，豆腐干塊的井田制度也是不可能的。 井田的均產制乃是戰國時代的烏託邦。 戰國以前從來沒有人提及古代的井田制。 孟子也只能說「諸侯惡其害己也，而皆去其籍」這是「託古改制」的慣技。 韓非所謂「無參驗而必之」就是這一種。 此外如詩經的「雨我公田」「南東其畝」「十畝之間」似乎都不是明白無疑的證據。（詩序更不可信了。） 我們既沒有證據證明井田制的存在，不如從事理上推想當日的政治形勢，推想在那種半部落半國家的時代是否能實行這種「豆腐干塊」的井田制度。

（三）我疑心古代秦始皇以前並不曾有實際上的統一國家。 夏商周大概都是較强的國家。 兵力盛時，征服的小國也許派自己的子弟去做「諸侯」其餘的國至多不過承認名義上的「宗主權」。 要想做到王制等書所說的

整方塊頭的封建制度，是事勢上不可的。故封建制度一個名詞是最容易惹起誤解的，是最低限度新歷史的見解的，不如直用『割據制度』的名詞。

（四）『封建制度』一個名詞的大弊在於偏重『橫剖』的一方面，（如王制等書所說。）其實所謂『封建制度』的重要方面全在『縱剖』的方面，在社會各階級上下互相臣屬的一方面。不在豆腐干式方面，乃是寶塔式的方面。

這種制度極盛時，下級的臣屬服服帖帖的承認上級的特殊權利。試看詩經豳風七月，小雅信彼南山，甫田等詩，便可看出一副奴隸行樂獻壽圖。那時代的臣屬眞能知足！他們自己『無衣無褐』却偏要盡力『爲公子裘』『爲公子裳』。他們打獵回來，『言私其豵，獻豜於公，』便極滿意了。他們的稱詞是，『曾孫（田主）之稼，如茨如梁。曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。』把這幾篇同伐檀比較，便可看出兩個絕不相同的時代。古代的相臣屬制度是默認的。後來『封建制度』破壞，

只是這個默認的上下相臣屬的階級搗亂了。古代並沒有均產的井田制，故有『無衣無褐』的貧民，有載玄載黃的公子裳，有『狐狸』的公子裘（七月）有『千斯倉，萬斯箱』的曾孫，有拾『遺秉滯穗』的寡婦。因爲古代本沒有均產的時代，故後來的『封建制度』的破壞幷不是井田制的破壞。

以上所說，幷不是反對胡先生的唯物的研究。因爲所謂『封建制度，』不但是政治上的上下相臣屬，也是經濟上的上下相統屬。上文所引詩經便是明例。此外如『我出我車，於彼牧矣。召彼僕夫，謂之載矣。王事多難，維其棘矣。』這雖是軍事上的隸屬，其實等於經濟上的隸屬。賦字從武從貝，可以爲證。古代不但諸侯以國爲私產，卿大夫也各有采地，各有『屬大夫，』各有『家臣。』（武億羣經義證有一條考此頗詳）這都與歐洲中古時代的 Feudal System 根本相同。後來商人階級起來，平添了許多無爵的小諸侯，許多無采邑的地主，——這是破壞封建系統的重要原因。加之兵禍不休，土地的兼併，國家的破滅，財產的更換，主奴的翻覆，——這也是個重要原因。如此說法，似乎已能使唯物的研究成

立了。

似乎不必從井田破壞一方面着想。

這不過是我一時想到的懷疑之點，要請胡先生教正。胡先生這篇文章的全體是我很佩服的。論漢代哲學一段更多獨到的議論。我從百忙中妄想評論胡先生專心研究的著作，一定很多不妥當的地方。不過拿起筆來便不肯停，只可由他去罷。很望諸位不要見笑。

八年十一月八夜。

二 附錄廖仲愷先生答書

適之先生：

先生寄給我的信，對於建設雜誌，太過恭維，眞不敢當。先生能夠早日把「國語的文法」做好寄來，不但使建設讀者得受許多益處，幷且使國語的文學有個規矩準繩，將來教育上也可得無限便利，這是我們同人所最懇切希望的。

先生在百忙中對於胡漢民先生的「中國哲學史之唯物的研究」內關於井田的觀

察，這肯費那麼樣貴重的時間，下那麼樣有價值的批評，可見先生對一個問題不肯苟且的態度，不遺巨細的精神，眞是佩服。　但是我們對於井田制度的觀察，和先生所見，有些不同。現在先述漢民先生答辯先生的批評，其次再把我們對於這問題的私見和先生討論。　漢民先生的意見是：

（一）井田是不是全照孟子所說，這一點已經在『孟子與社會主義』那篇文章上（建設第一號）說『古代井田制度，除了孟子再沒有可靠的書。　孟子所說，是依據古制，或是參上他自己的理想，我們現在不必打這考據的官司。』　但以理想推測，井田制雖不必盡照孟子所說那麼整齊，却也斷不至由孟子憑空杜撰。　土曠人稀的時代，人民以一部落一地方共有田地，不是希奇古怪的事。

（二）日本服部宇之吉的『井田私考』也說，『詩經的「公田」是屬於公家的田，叫人民來佃作的，不必是行助法的「公田」，好像漢代稱天子所有的田做公田一般。』　但加藤繁在『支那古田制之研究』駁他說，『詩經的「公田」和漢代的「公田」同不同，要

慎重考究。 如果孟子的時代屬於公家的「私田」就叫作「公田」，那就什麼人都不敢將「雨我公田」一句做助法存在的證據，孟子何至提出來在滕國國君前混說。 他要是這樣混說，那是三尺童子都會駁他的，滕文公和畢戰怎好采納呢？ 孟子一點不疑心說出來，滕國君臣也不覺奇怪，這裏就很有意味了。 而且那土地公有的古代，人民沒有發生土地的所有權，人君也不曾拿私有財產的樣子「所有」那些田地，天下的田地分配在人民。 雖有公地采地的分別，他的租稅有入公家卿大夫的不同，然而同是人民享有耕種的普通田地，此外並沒有公家當做私有財產所有的田土。 我們看詩經和左傳都未曾發見這樣田土的痕跡。 至漢代認做公家私田的公田，大抵是土地公有制度斷爛滅裂，人民各私有其田土，富豪更兼併廣大的地面，乘着個勢子纔起的。 所以古時指井田一區做公田的話，到此時代，變為公家的私產的意味。』 加藤繁這段話，好像沒有什麼武斷。 就如『秦王翦為大將請美田宅甚衆。』 又『請善田者五人。』 這種舉動，在戰國末期纔見。 又如『蕭何買民田自汙。』 『貢禹被召，賣田百畝以供車馬。』 這都是晚周所無的事。

（三）孟子以前確是沒有什麼人講究井田制度。 但是孟子以前的人談政治的，都祇愛說簡單抽象的話，很少具體的說明一件政制的。不能因此就起疑心。

（四）夏小正有初服於公田的話。 這本夏小正固然不能就認做夏時的著作，但最近由日本理學博士新城新藏氏研究，說夏小正所言天體現象，恰和周初西歷紀元前一千年的觀象相合。 那麽這本書或者編纂在西周初年。 他所紀的天文農事可以認爲周初的事情。似乎也可於詩經之外作一旁證。

（五）井田法雖不可詳考，總是土地私有權未發生的時代，共有共用土地的習慣之整頓方法。 那時代土曠人稀，人的事業又不繁，各人有耕作便有生活，經濟的基礎，沒有甚麽波瀾。 一旦崩壞，多數人的生活就操縱在豪强的手上。 馬克思說，『階級競爭之所由起，因爲土地共產制崩壞以後，經濟的組織都建在階級對立之上。』 意大利的羅利亞（Loria）也說，『歐洲從前經濟階級發生，是在自由土地沒落之後。』 中國思想界之大變動，也是因爲這個緣故。

我於中國古代井田制度，向來沒有十分研究；於歐洲古代封建制度，也沒有用過工夫。但我以為凡豫想有信史以前的各種制度，無論中國外國，都是一件極冒險的事。想免這個危險，第一要緊的是在本國地方上有這制度殘留的痕跡，或有那時代政府的記錄的直接證據；其次在外國同階級時代中有類似制度的旁證；再次有證明反證之不符的反證。對於井田制度，我現在的知識所能及的是：

（一）井田制度，就假定他是事實，也因為相隔年代太遠，變遷太多，不會有他的痕跡留在今日；就是當時政府的記錄，也不會存下數千年；這是我敢武斷的。但是比較算是當時政府記錄之一種的春秋，有「初稅畝」（宣公十六年）一項記事。據左傳說，「初稅畝，非禮也。穀出不過藉，以豐財也。」公羊傳說，「……何譏乎始履畝而稅，古者什一而藉。」穀梁傳說，「……古者什一，藉而不稅。……古者三百畝為里，名曰井田。井田者九百畝，公田居一。私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民……」證以論語所載「哀公問於有若曰，「年饑，用不足，如之何？」有若對曰，「盍徹乎？」曰「二，吾猶不足，如

之何其徹也？」對曰，「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」』這可想見宣公稅畝之後，年荒稅重，百姓棄田不耕，有若所以勸哀公規復徹法的井田制；足民食即所以益稅源，在經濟，社會，財政政策上，都說得通。除此之外，要尋這「徹」字的解釋就極難了。

此外還有國語魯語說，『季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼不對，私於冉有曰，「求來，汝不聞乎？先王制土，藉田以力，而砥其遠近……若子季孫欲其法也，則有周公之籍矣。」』也是這類。這樣看來，春秋『初稅畝』這項記事，可以證明魯國到宣公時『初』壞井田。這個證據若確，那麼井田制度，不能斷他全是孟子的『託古改制』『戰國時代的烏託邦』了。

(二)井田制度，我假定他是上古民族由遊牧移到田園，由公有移到私有，當中一個過渡制度。以社會進化的程序看來，在先生所謂『半部落半國家的時代，』這種井田制度不只是可能的，而且是自然會發生的。試考究歐洲古代『均地制度』Agrarian system的沿革，和經濟農政學者對於土地公有私有問題互相聚訟的學說，便曉得中國古代的井

田制度似乎不是可以理想否認的事。以我所知的 Sir Henry Summer Maine 所著 Village Communities in the East and West. 1871. 和 Emile de Laveleye 所著 Primitive Property 都是以他們考查所得各處土地原始的分配狀態的結果，證明土地的均產制是原始時代各民族通有的制度。據 Laveleye 說，『在所有那些原始社會裏的土地，是民族共同的產業，依期分給各家，所以各人能夠因天然之賜，自食其力。』他所舉的證據很多，其中有一段說，『自由和自由的效果使一族中每個家長平等享有公產不可分的份子，就是日耳曼鄉村主要的權利。』Primitive Property, 116 又 M. Guizot 著『歐洲文明史講義』『法蘭西文明史講義』兩本書，論日耳曼民族侵入羅馬之後，以一種粗陋強健的生命注入羅馬社會的結果，弄到日耳曼和羅馬兩個社會組織一齊破壞，『土地公有』和『產業獨占』兩種思想混雜為一，鑄成東羅馬帝國後來給土耳其蹂躪的地方所有的制度。亨利佐治在『進步和貧窮』那書裏『土地私有之歷史的研究』一節內，引了 Guizot 這議論，接着便說，『當時成立狠快傳播狠廣的封建制度，就是這附

種思想混一的結果。 但是躲在封建制度底下，而且和封建制度併行的，還有以耕田人之共有權做基礎的原始組織，帶着從前的根子復活，而他的蹤跡遺留到今。 這種原始組織，拿耕地來均分，把非耕地作公用，像古代意大利和撒遜時代的英倫所有的，至今在俄國專制政治農奴制度的底下，在塞爾維亞所受回教壓迫的底下，還能保存。 在印度雖是掃除了好些，然而經過多少回的戰爭幾百年的專制，還沒有完全絕滅。」 後來有俄國奧斯科大學教授 Vinogradoff 所著 Villainage in England 狠詳細的研究英國封建時代之農奴制度和他的來歷。 其中有一段說英國在那時代所行的原野耕作制度(Open-field system)和附隨的情形，就是指明更古時代實行均地，可以想見原始的均產主義。 他的確信是「諸侯領土沒有設定的地方，沒有成形的時候，這種制度是狠流行的，印度和在部落時代的意大利可以作證，……所以這種制度或可適合於領主，然而卻不是領主的布置。」 Ashley 教授是不信那種 Mark theory 在英國古代土地制度上有實證的。 他在那本「歷史的和經濟的研究」講中古均地制度那章裏，批評 Vinogradoff 的書不精細之點

和可疑的地方不少。 但是關於原野耕作制度這說，他也不能不說，『我們或可推定英人在部落階級的時代裏，行過原野耕作法。』 其他如 Seebohm's Tribal System in Wales 所考 Aberffraw 領地內土地分配情形，和 Wales 族均田受地方法，都是狠有價值的考據。又據日本同文館出版的『經濟大辭書』內土地制度門類關於 Feldgemeinschaft 的說明如下，『共同耕作制度有二。 於共有地上共同使用收益的本來之共同耕作制度，和拿共有地分期分劃，而在期間內所分配的地上行個別的耕作，滿期再行割換的割地制度。由農業史上說，本來之共同耕作制度先起，割地制度稍遲發達……割地制度之成立，有和前者種種不同的原因。 本來之共同耕作制度進步了，就生出個別的觀念之發達，和比較的永續性。 而其結果，就認一定的期間內，在耕作地上有專屬的使用權，所以生出這割換的制度。 又由收稅的關係上，國王自掌全領土的所有權，只許人民於一定期間在地上使用收益；他所以這樣的緣故，有因一國的王征服他國，行他壓制的手段的，也有因要矯正一部落內土地分配不平均的弊端的。 各國的慣習，雖不一樣，然而和土地共有制度一齊的

占多數。Mir 就是俄國裏共同耕作制度之一種，採用割換制度，俄國人叫他做 Obschtschina。南洋爪哇也有一種割地制度，耕地完全是村鄉所有，村民只有使用權，村鄉團體而棲對於國王負納稅的義務……』日本河田嗣郎所著的『土地經濟論』他的主旨是販亨利佐治及土地公有一派的學說的，却是他論土地所有的沿革，也不能不認初民時代有團體共有土地那一個階級。中國行井田制度的時候，所謂『溥天之下莫非王土，』對於土地當然不會發生法律上私權的觀念。人民是不能有地的，却無不能用地的。地之所出，一方養活人民，一方供給國用，好處就是這裏。中國井田制度和外國均地制度，自然有狠多不同之點，但是於不同的地方不同的民族中，要尋出絕對相同的制度，除湊巧之外，是萬不會有的事。不過各個原始的民族裏，有些相類似的例，那麼井田制度在中國古代，如先生所謂「半部落半國家」之世，就不能說他是絕對不可能。至於豆腐干塊不豆腐干塊，到是不關緊要。Ashley 對於各學者所考究的古代均地制度，也像先生對於井田制度那麼懷疑；然而他在批評 Seebohm 的『威爾斯之部落制度』末尾之附錄上，有

I cannot help thinking that the Wales, suggest a certain stereotyping of the division of land at an early date.一段尾聲。可見人少地多的原始時代拿土地來整齊均分，在各民族中不是沒有的。　至於封建一層，夏商的時代怎麼樣我不敢說，到周得國之後，在他絕對的領域內畫土分疆，封給同姓子弟和異姓功臣，也不是事勢上萬不能整齊。近世在新發見的土地上新興的國家，如美國澳洲之類，他們所分的行政區域，也差不多是整方塊頭的，幾千年後的論史家，難道也去懷疑？

(三)詩經的「雨我公田，遂及我私，」不能作無疑的證據的道理。　先生未曾說得明白。　豳風，七月，信南山的詩，我的解釋和先生的也有點不同。　「無衣無褐，何以卒歲？」我們以為是農人以勞力自勉以懶惰自警的話，所以有「田畯至喜，」有「為此春酒，以介眉壽。」　不是「自己無衣無褐，卻偏要盡力為公子裘為公子裳。」　充其量，這章詩所能證明的，也不過是當時情形，類似歐洲中古封建時代，人民對於君主有執役的義務，卻不能證井田因此也不存在。　信南山甫田兩章的「曾孫，」先生解作「田主，」但據通說，詩經的

『曾孫，』通是指成王。 周頌維天之命一章，有『惠我文王「曾孫」篤之。』 又證以噫嘻一章『噫嘻成王，旣昭假爾，率時農夫，播厥百穀，駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦，』似乎通說較有可信。 行葦章的『曾孫』若是尋常的田主，就不應有敦弓了。 或者先生所謂田主是王卽國家的古代國有土地之主的意義，那便沒有什麼爭論。 至於國家有『千斯倉，萬斯箱，』、農夫有『黍稷稻粱，』寡婦有『遺秉滯穗，』便是社會富裕的景象。 從來封建制度的弊端漸露，豪强兼併盛行，那些平和景象就沒有了，所以詩人就要作此感嘆。 這樣說去，似乎較穩，

以上拉雜寫出來的意見，請先生指敎。 以我的淺學，且個人書齋裏，書籍狠少，沒有幾本參考，拿這樣大問題來討論，狠覺得力量不足，望先生不要見笑。

廖仲愷。 十二月十九日。

三 答廖仲愷胡漢民先生的信

仲愷漢民先生：

我初五晚到京後，仔細把兩位先生的信再看了一遍。兩位先生的研究態度使我也不敢不去做一點究研。不幸我研究的結果使我懷疑的態度更深一層。因此我再把我懷疑之點寫出來，請兩位先生敎正。

先說漢民先生的意見。

他說：『古代井田制度，除了孟子再沒有可靠的書。孟子所說，是依據古制，或是參上他自己的理想，我們現在不必打這考據的官司。』

這是一個大爭點。如果我們的討論只限於孟軻個人的社會主義，那就不必打這考據的官司了。現在我們所爭乃是古史，乃是古代是否有井田制度，這可不能不打一點考據的官司了。

漢民先生又說：『井田制雖不盡照孟子所說那麼整齊，却也斷不至由孟子憑空杜撰。』

我以爲古代旣沒有那樣『整齊』的井田制，孟子卻偏說得那樣整齊，這便是憑空杜撰。

我們試看孟子說的話：

『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。其實皆什一也。徹者，徹也。助者，藉也。龍子曰，「治地莫善於助，莫不善於貢。」貢者，校數歲之中以爲常，樂歲粒米狼戾多取之而不爲虐，則寡取之；凶年糞其田而不足，則必取盈焉。爲民父母使民盻盻然將終歲勤動不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其爲民父母也？夫世祿，滕固行之矣。詩云，「雨我公田，遂及我私。」惟助爲有公田，由此觀之，雖周亦助也。』

這一段話，上天下地，實在沒有頭緒。旣說『惟助爲有公田，』是貢與徹皆無公田可知。他又引詩來說『雖周亦助也。』這可見孟子實在不知道周代的制度是什麼，不過從一句詩裏推想到一種公田制。這種證據已很薄弱了。他不能知道周代的制度，卻偏要高

說一千多年前的『助』制，這不是韓非所謂『非愚即誣』嗎？

再細看本文，說貢說助之間，忽插入『夫世祿，滕固行之矣』一句。這是什麼意思呢？再看下文孟子說：

『夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。』

照這兩段比較看來，更可知孟子所談的不過是把滕國貴族的『世祿』制度略加整頓，不過是一種『分田制祿』的經界計畫，並不是什麼土地公有的均產制度。他腦筋裏並沒有什麼明瞭的均產制度，故說來說去，說得糢糊塗不清。

再看下去，孟子說：

『請野，九一而助。國中，什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉。鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然

後敢治私事。 所以別野人也。」

這一段，我自從做小孩子到現在，總不曾明白懂得。 現在我仔細看來，孟子的井田制並不是使百姓家家有田百畝。 他所說的「公田」固是屬於國家的田。 但他的「私田」仍是卿大夫士的祿田，是貴族的私產，不是農民的公產。 種田的農夫乃是佃民，不是田主。 如若不然，那「卿以下必有圭田」一段，和上文「世祿」「分田制祿」二段便不可懂了。

再看北宮錡問周室班爵祿一章，更可明白這個道理。 孟子說：

「天子之制地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里。……天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。 大國地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。……耕者之所獲，一夫百畝，百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。 庶人在官者其祿以是爲差。」

照這樣看來，孟子理想中耕田百畝的農夫，耕田的酬報，不過是僅够五人至九人的吃食，並

不能『享有』這百畝之田。

孟子所主張的，依我看來，只是想把當時佃戶所種田，畫箇疆界，從頭分配一番，不管田主是誰，都『截長補短，』重新做一遍經界的手續，使佃戶都有平均的佃田，都覺得所佃的田比較是一種可靠的『恆產，』不致隨着田主轉來轉去。孟子的計畫是要使佃田只管換主而佃戶不換，故可說是恆產。後來的人不仔細研究，便把孟子的井田制認爲一種共產制，這便大錯了。

漢民先生引加藤繁的話：『……那土地公有的古代，人民沒有發生土地的所有權，人君也不會拿私有財產的樣子「所有」那些土地。……併沒有公家當作私有財產「所有」的田土，我們看詩經和左傳都未曾發見這樣田地的痕跡。』這段話實在不確。詩經裏明明說過『人有土田，女覆奪之。』這還是西周的詩哩。左傳裏這樣的證據更多了：

成二年，衞人賞仲叔於奚以邑。

襄二十六年，鄭伯賜子展八邑，子產六邑。

襄二十七年，公與免餘邑六十，辭曰，唯卿備百邑，臣六十矣。

又宋左師請賞，公與之邑六十。

又二十八年，與晏子邶殿其鄙六十，與北郭佐邑六十。

又三十年，子產爲政，伯石賂與之邑。

論語也說管仲奪伯氏駢邑三百。 這種土地，人君可以隨便賜人，人臣可以隨便奪取，隨便用來作賄賂，這還不可算是『當作私有財產「所有」的田土』嗎？ 漢民先生說王莽請田，蕭何買田等事，都是晚周所無，似乎也錯了。

至於加藤繁說『孟子何至提出來在滕國君臣面前混說』一段，更不值一駁。 即如三年之喪，滕國父兄明說『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行，』孟子偏敢混說『三年之喪……自天子達於庶人，三代共之！』

以上所說，只是要說明：

（1）孟子自己實在不知道周代的田制究竟是個什麼樣子，故只能含糊混

說。

(2)孟子自己主張的井田制，是想像出來的，沒有歷史的根據。

(3)無論詩經的『公田』應作何解，孟子的『私田』並不是農夫享有的公產，仍是貴族的祿田，

(4)孟子的井田制度不過是一種『經界』的計畫，並不是『根本解決的』共產制度。

此外漢民先生所舉的(3)(4)(5)三條，都不是重要的證據，我且不討論。　但他的(5)條說『那時代土曠人稀，人的事業又不繁，各人有耕作便有生活，經濟的基礎沒有甚麼波瀾。』　這種見解未免把古代的社會狀況看得太簡單了。　東周以前，中國至少已有了二千多年的文化，中原那塊小小的疆域，也不知經過了多少戰爭，也不知經過了多少豪强的兼併，怕沒有這種『沒有波瀾』的社會狀況罷。

現在再看仲愷先生的意見。

濱民先生注重的是孟子，仲愷先生注重的是春秋「初稅畝」一句。「初稅畝」三個字本來和井田毫無關係。若是孟子不曾說了那些含糊的井田論，這三個字決不會發生問題。公羊穀梁的傳，何休等的長篇井田論，都是孟子的餘毒。這話說來很長，待我慢慢說。

依我看來，「初稅畝」不過是魯國第一次徵收地租。古代賦而不稅，賦是地力所出，平時的貢賦，同用兵時的「出車徒給繇役」都是賦。稅是地租——純粹的Land tax。古代但賦地力，不徵地租。後來大概因爲國用不足，於賦之外另加收地租，這叫做稅。孟子不贊成稅，（他曾希望「耕者助而不稅」）但是他又主張「國中什一使自賦」這可見稅與賦的分別。宣公初行稅畝，故春秋記載下來，其實和井田毫無關係。

左傳說，「初稅畝，非禮也。穀出不過藉，以豐財也。」藉字訓借，借民力耕田，公家分其所收故叫做藉。孟子以前，並無「公田藉而不稅」的話。藉即是賦，或者平時的徵收叫做藉，軍興時的臨時徭役車徒叫做賦？自從孟子把助解作藉，（這本不錯，）又把助強

解作八家同助公田，從此以後，說經的人就沒有能跳出這個圈子的。

周禮是僞書固不可信。王制是漢朝的博士造的，自然會受了孟子以後的井田論的影響。現在我要說穀梁公羊都是拿孟子以後的井田論來解春秋『初稅畝』三個字，故我們不能引公羊穀梁來證孟子，也不可拿來證古代有井田制。公羊傳是到漢景帝時公羊壽與胡母生方才寫定的。穀梁赤不知何時人，或說是秦孝公時人，或說是『左傳傳世後百餘年』的人。大概穀梁傳也是漢初申公江翁的時代才寫定的。我對於『今文』『古文』之爭向來不專主一家。我覺得『古文』固有許多不可信的，『今文』也有許多不可信的。我對於春秋，雖承認公穀兩傳為孔門春秋派的正傳，但是我覺得這兩部書裏一定有漢初的人加入的材料。總之我們千萬不要忘了這兩部書都是漢世才寫定的。大概那春秋三傳裏沒有一部不夾着許多後人妄加的話，這是稍有史料研究的人都該承認的。

先看公羊傳解這一句:

『初者何？始也。稅畝者何？履畝而稅也。……何譏乎始履畝而稅？古者什一而藉。古者曷爲什一而藉？什一者，天下之中正也。多乎什一，大桀小桀。寡乎什一，大貉小貉。什一者，天下之中正也。什一行而頌聲作矣。』

這一段的『內證』顯然不可遮掩。卽使我們承認前幾句是眞的，那『古者曷爲』以下的一大段決不是原文所有。大桀小桀四句全是抄襲孟子答白圭一章。孟子說貉的生活程度簡單，政費甚輕，故可以二十而取一。中國的社會政治複雜了，政費甚大，故什一是最低的賦稅。孟子這樣說法，故大貉小貉等話不爲唐突。公羊傳先有孟子做根據，故不知不覺的憑空引用大貉小貉等話，便露出作僞的證據了！

伏生尙書大傳的多方篇說，『古者十稅一。多於十稅一，謂之大桀小桀。少於十稅一，謂之大貊小貊。王者十一而稅，而頌聲作矣。』這一段可與公羊傳比較，更可添上一個作僞的來源。

古代學者見解之淺陋，莫如漢初的一班經師。這是秦始皇的罪孽！卽如『什一行

而頌聲作矣』一句話，讀了可使人作嘔，偏有笨伯鈔去引用！

再看穀梁傳：

『初者，始也。古者什一，藉而不稅。初稅畝，非正也。古者三百步爲里，名曰井田。井田者九百畝，公田居一。私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民。初稅畝者，非公之去公田而履畝十取一也。以公之與民爲已悉矣。古者公田爲居，井竈葱韭盡取焉。』

這一段是東西雜湊起來的。『以公之與民爲已悉矣』一句竟不通。其中只有『去公田而履畝十取一』一句是重要的。但是這一句可作許多種說法。徐邈說，『除去公田之外，又稅私田十之一，』如此說則公田還在，井田之制還在，不過徵稅法變了！這話可信嗎？孔廣森說『去公田而九家同井，每畝稅取其什之一，』如此說則公田雖廢而井田制仍舊存在，況且稅法從九之一變爲十之一，更減輕了！（孟子明說『九一而助，』後人被『什一』兩個字誤了，故想出種種法子極力說明井田是什一。）這話可信嗎？無論如何說法，

『初稅畝』三個字若照穀梁傳的解說，便是魯宣公時還有井田制。 不但如此，若依哀十二年『用田賦』的各家注，則是魯哀公時還有井田制存在！ 這話可信嗎？

以上所說，只要說明：

(1)『初稅畝』三個字於井田制毫無關係。

(2)公羊穀梁兩傳中了孟子的毒，作繭自縛，惹出許多無謂的爭論。

(3)公羊穀梁決不是孟子以前的書。

(4)因為孟子的井田論實在太糊塗了，不容易懂得，故公羊穀梁說來說去總說不清楚。

總結兩句話：(1)孟子是狠佩服春秋的人，若是春秋裏有井田的根據，他又何必不用呢？ 他又何必去尋出那不痛不癢的兩句詩經來證明周人的公田呢？ (2)古人談賦稅，如『什一』『耤』『徹』等等，都只是稅法，於井田不井田毫無關係。 兩千年的讀書人不懂得這個淺近的道理，所以作繭自縛，再也纏不清楚。 我們現在應該認清：稅法是稅法，

田制是田制。

以上答仲愷先生的第一條，本可以完了，但是我讀高興了，忍不住要添上幾句我自己假設的議論。我以爲井田論的沿革史很值得研究。從前學者的大病在於一口咬定井田是有的，學者的任務只是去尋出井田究竟是個什麼樣子。這是最可憐的事。『日讀誤書』是一可憐；『日讀僞書』是更可憐；『日日研究僞的假設』是最可憐！古代學者拿王制周禮來注孟子，又拿孟子來注王制周禮，又拿孟子王制周禮來注公羊穀梁，卻不肯去研究孟子，王制，周禮，公羊，穀梁，漢書食貨志，何休公羊解詁等書的淵源線索，故以訛傳訛，積訛成眞了！正如爾雅本是漢儒的經說輯成的，而後人又引漢儒經說來注爾雅。故爾雅竟像眞是作於周公成於孔子的古書了！

我對於井田論沿革史的假設，大概如下，不能詳細說了。

（1）孟子的井田論很不清楚，很不完全。（說見上）

（2）公羊傳只有『什一而藉』一句，也不清楚。（同上）

（3）穀梁傳說的詳細一點，俱全是後人『望文生義』的注語，決不是當時的紀載。（見上）

（4）漢文帝時一班博士奉詔作『王制。』王制裏分田制祿之法全是用孟子作底稿來做的。證據具在，不用我來詳述。但王制除了『制農田百畝……』『古者公田藉而不稅』等話之外，並無分明的『井田制。』

（5）漢文帝景帝時，韓生『推詩之意而為內外傳數萬言。』現存的韓詩外傳四，解『中田有廬，疆場有瓜』二句說，『古者八家而井，田方里為一井，……並田九百畝，……八家為鄰，家得百畝，餘夫各得二十五畝，家為公田十畝，餘二十畝為廬舍，各得二畝半。……』這是演述穀梁傳的話，把公田算作八十畝，每家實耕田百十畝，是後世『什一，一在十之外』的起原。穀梁傳本有『公田為居，井灶葱韭盡取焉』的話，韓生大概因此聯想到『中田有廬，疆場有瓜』兩句，故想出『餘二十畝為廬舍』的計算。這是分明清楚的一種井

田論。

（6）漢代是一個造假書的時代，是一個託古改制的時代。 西漢末年忽然跑出一部周禮來。 周禮一書，我起初只承認他是戰國末年的一部大烏託邦。現在我仔細看來，這書一定是孟子王制以後的書，一定是用孟子王制作底本來擴大的。 孟子不曾見着這部書，作王制的博士們也不曾見着這部書，但是作周禮的人是熟讀尚書大傳孟子王制等書的。 周禮裏的井田制說得很詳細，很繁複，很整齊，確是中國統一以後的人的大膽懸想。 那時中國的疆域擴大不止秦以前的兩倍，故周禮授田之制不止百畝：

大司徒。 凡造都鄙，不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝。

遂人。 上地夫一廛，田百畝，萊五十畝，餘夫亦如之；中地夫一廛，田百畝，萊百畝，餘夫亦如之；下地夫一廛，田百畝，萊二百畝，餘夫亦如之。

當時爲什麼有這種大烏託邦的計畫出現呢？司馬遷作平準書，已說「當此之時，網疏而民富，役財驕溢，或至兼并豪黨之徒以武斷於鄉曲。」可見文景時代的井田論已是有所爲而發的了。武帝以後，貴族外戚更驕橫了。元帝成帝以後，富貴的越富貴，貧困的越貧困。加之天災水旱，屢次「人相食」（元帝二年，成帝永始二年）故哀帝時師丹請限制豪富吏民的田產。師丹原議引井田的話，又說「君子爲政，貴因循而重改作；然所以有改者，將以救急也。亦未可詳，宜略爲限。」可見當時有改革的必要。但是因爲豪富的反對甚大，故不得不用託古改制的方法，用「大帽子」來壓服反對的人。這便是周禮等書的動機。試看當時師丹孔光何武等所覆奏的改革辦法，還許貴族豪民私有田產奴婢，不過以三十頃——三千畝——爲限，可謂和平的改革了。他們還要遭丁傅董賢等的反對，竟不能實行。楊雄劉歆王莽等都是要想做一番大改革的人，不能不用盡心思先去埋下一個改革的根據。劉歆造假書的原因

大概是爲此。王莽得政之後，即下詔『更名天下田曰王田，不得買賣，其男口不過八而田過一井者，分餘田與九族鄉黨，犯令法以法。』這便是烏託邦的試行。但是周公孔子終壓不住那一班有田產的貴族豪強，王莽的烏託邦不久便崩壞了。漢民先生說，『可見當時所謂天下愁怨的，只是一班豪強反對。』這話眞不錯。

(7)韓詩周禮出現以後，井田論的說法漸漸變精密。漢代的井田詳說，約有下列各家：

一，食貨志。這是參酌韓詩外傳和周禮兩書而成的。看他把周禮的兩種不同的三等授田法(見上)併成一種，又採用韓詩『公田十畝，餘二十畝爲廬舍，』可知這時候的井田論已經過一番參考研究了。

二，何休公羊解詁。這又是參考周禮孟子王制韓詩食貨志做的。他不取周禮的三等授田法，一律每人百畝，但加了一個『三年一換主易居』

的講解法。

三，春秋井田記。　後漢書劉寵傳注引此書，所引一段多與何休說相同。

我以為大概井田論是到漢代方才完備的。　懂得以上所述種種井田論的沿革線索，方才可以明白井田的話是漢代的有心救世的學者，依據孟子的話，逐漸補添，逐漸成為『像煞有介事』的井田論。　井田論的史料沿革弄明白了，一切無謂的爭論都可以沒有了。

我的井田論研究，現在可以結束。　仲愷先生的(2)(3)兩條，我可以不辯了。　因為(2)條所引西洋和日本的學者的話，都只是關係『原始社會』的討論。　我是不承認那有了二千多年政治生活的有史民族還是在『原始社會』的。　至於(3)條所論的詩經兩章，雖然未必『能證井田因此也不存在，』但是也未必能證明井田因此存在。　至於信南山甫田兩篇的『曾孫』，我決不信是指成王的。　我對於漢儒說詩，幾於沒有一個字不懷疑。　漢儒的酸腐腦筋，全沒有文學的觀念。　維天之命的曾孫也未必即指成王，因為成王，並不是文王的曾孫，即使這個曾孫是成王，也不能証明那兩個曾孫也是成王。　噫嘻

一篇和那兩篇詩的文體相差很遠，也不知相隔多少時代，更不能互相引証了。

我這一篇大膽的狂論是三天裏做成的，定多不妥的地方。　但是我所以敢這樣狂妄，並不是因為古人聰明不如我們，只因為古人蔽於舊說成見，不肯用自己的心思才力去研究，我們現在的歷史眼光變了，學問的方法也變了，故可以大膽做一點獨立的研究。　這個問題，前人寫了一屋子的書，我們這種百忙中人的大胆研究如何能保沒有錯誤？　但是我這種懷疑的挑戰也許可以引起一些學者的繼續研究。　這就是我的誠懇希望了。

我前次的原信是匆匆寫的，並不是細心研究的結果，居然能引起兩位先生的細心討論，又因此使我做一點考據，補正我前信的主張，這是我應該感謝兩位先生的。

九年一月九夜二時。

四　附跋

井田制度有無之研究，這個問題提出以後，除了上文鈔存的三篇討論之外，還有九年

一月十四日胡漢民先生答我的一篇長信和廖仲愷先生的一段附記，（均見「建設」二卷一號，）又有九年一月二十六日我的一篇答書和一月三十一日朱執信先生的一篇答書。（均見「建設」二卷一號。）後來還有四月間季融五先生（通）的一篇長文與漢民執信兩先生的答辯（均見「建設」二卷五號。）這幾篇我本想全鈔下來，附在這裏。後來我所以刪去這幾篇的理由，約有幾層：

第一，這幾篇佔的篇幅太多了，不適於做附錄。

第二，我在九年一月二十六日的答書裏曾說『我覺得我第二信論井田說史料沿革一段，似乎是這問題的重要論點。我如果能有機會重做一篇井田考，我只要說一個意思：井田論是孟子憑空虛造出來的；孟子自己並未曾說得明白，後人一步一步的越說越周密，其實都是演述孟子的，不可用來辯孟子。』但後來的討論都避去這個中心論點，而討論許多枝葉問題，故始終沒有結果。現在把這些枝葉的討論一齊刪去，或者可以使這個中心論點格外明顯一點。

在删去的胡漢民先生答書之中，他指出我的一個大錯誤。我在第二書裏引北宮錡問周室班爵祿一章下，加上一句案語，說『若是每個農家能有田百畝，百里的大國儘量只有九萬畝田，只夠八百個農夫，餘夫還不在內。其餘的君卿士大夫所受地都在什麼地方去尋呢？』這是我一時疏忽，把方百里看作百方里了。漢民先生指出方百里應該有九百萬畝田，可以配給八萬家。現在因爲删去後來的討論，故我把這幾句錯誤的案語删去，另在這裏聲明一句，表示我的感謝。

我現在翻閱這個問題的討論，自然覺得一件最傷心的事，就是當初加入討論的五個人之中，一位可愛敬的朱執信先生不幸已成爲歷史上的人物了！朱先生答我的信裏，考證古代的尺度與田畝，都是很可佩服的議論。他這篇討論現已收入他的遺集，（朱執信集，頁六二七至六三三，）讀者可以參看。

十，七，四。

論國故學

——答毛子水——

……張君的大病是不解『國故學』的性質，如他說的：

『使國人之治之者尙兼，肯推已知而求未知，爲之補苴罅漏，張皇幽眇，使之日新月異，以應時勢之需，則國故亦方生未艾也。』

『補苴罅漏，張皇幽眇，』還可說得過去。『使之……應時勢之需，』便是大錯，便是完全不懂『國故學』的性質。『國故學』的性質不外乎要懂得國故，這是人類求知的天性所要求的。若說是『應時勢之需，』便是古人『通經而致治平』的夢想了。

你駁他論『聲韻學』一段，很是。自顧亭林以來，至於今日，聲韻學的成績只是一部

不曾完全的『古音變遷史。』 請問知道『古無輕脣音』一條通例，於『將來之聲音究竟如何』一個大問題有何幫助？ 難道我們就可以推知現在所剩的重脣音將來都會變成輕脣音嗎？

但是你的主張，也有一點太偏了的地方。 如說：

我們把國故整理起來，世界的學術界亦許得着一點益處，不過一定是沒有多大的。……世界所有的學術，比國故更有用的有許多，比國故更要緊的亦有許多。

我以為我們做學問不當先存這個狹義的功利觀念。 做學問的人當看自己性之所近，揀選所要做的學問，揀定之後，當存一個『為真理而求真理』的態度。 研究學術史的人更當用『為真理而求真理』的標準去批評各家的學術。 學問是平等的。 發明一個字的古義，與發現一顆恆星，都是一大功績。

況且現在整理國故的必要實在很多。 我們應該盡力指導『國故家』用科學的研

究法去做國故的研究，不當先存一個「有用無用」的成見，致生出許多無謂的意見。你以爲何如？

還有一層意思，你不曾發揮得盡致。清朝的「漢學家」所以能有國故學的大發明者，正因爲他們用的方法無形之中都暗合科學的方法。錢大昕的古音之研究，王引之的經傳釋詞，俞樾的古書疑義擧例都是科學方法的出產品。這還是「不自覺的」（Unconscious）科學方法，已能有這樣的成績了。我們若能用自覺的科學方法加上許多防弊的法子，用來研究國故，將來的成績一定更大了。這種勸法，似乎更動聽一點，你以爲何如？

我前夜把「漢學家的科學方法」一文做完寄出。這文的本意，是要把「漢學家」所用的「不自覺的」方法變爲「自覺的」。方法「不自覺，」最容易有弊。如科學方法最淺最要的一部分就是「求否定的例。」(Negative instances or exceptions) 顧亭林講易音，把革傳「炳，蔚，君」三字輕輕放過不題，未濟傳「極，正」二字，亦然。這便不是好漢。錢大昕把這兩個例外尋出「韻」來，方才使顧氏的通例無有否定的例。若

我們有自覺的方法，處處存心防弊，豈不更圓滿嗎？

八年八月十六日。